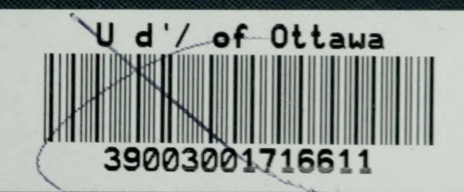

U d'/ of Ottawa
39003001716611

QUESTIONS THÉOLOGIQUES DU TEMPS PRÉSENT

II

# LA QUESTION SOCIALE

## ET LES PRINCIPES THÉOLOGIQUES

## JUSTICE LÉGALE ET CHARITÉ

DU MÊME AUTEUR

(MÊME LIBRAIRIE)

## QUESTIONS THÉOLOGIQUES DU TEMPS PRÉSENT

### I. Questions de guerre.

I. LE DROIT CHRÉTIEN ET LA GUERRE. — II. LA VENGEANCE ET LES REPRÉSAILLES. — III. LE CULTE DE LA PATRIE. — IV. L'UNITÉ DE L'ÉGLISE ET LA GUERRE. — V. LA GUERRE ET LE MARTYRE. — VI. LE CLERGÉ ET LA GUERRE. — VII. LE CULTE DIVIN ET LA GUERRE. — VIII. PROPHÉTIES DE GUERRE. — IX. LA NOTION THÉOLOGIQUE DE LA PAIX.

ÉPILOGUE : LA VÉRITÉ ET LA GUERRE.

1 vol. in-8 couronne (XIV-292 pp.) **7** fr. ; *franco* **7** fr. **70**

---

## CE QU'UN CATHOLIQUE DOIT SAVOIR :

### L'Enfer et la Règle de Foi,

1 vol. in-8 couronne (40 pages)... **1** fr. **25** ; *franco* **1** fr. **50**

---

**(Librairie Giard — Lille)**

**Le mariage,** *Mémento canonique et liturgique.*

1 vol. in-16 de 42 pages . . . . . . . . . **1** fr. **60**

---

A. MICHEL
Professeur à la Faculté de Théologie de Lille.

QUESTIONS THÉOLOGIQUES DU TEMPS PRÉSENT

II

# LA QUESTION SOCIALE

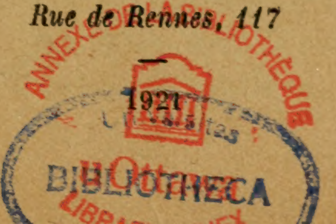
## ET LES PRINCIPES THÉOLOGIQUES

## JUSTICE LÉGALE ET CHARITÉ



PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE
*Rue de Rennes, 117*

1921





*Nihil obstat :*
Insulis, die XVIIIa Decembris 1919,
H. Dutoit.

Imprimatur :
Insulis, die XXIa Decembris 1919,
A. Margerin,
*Vic. gen.*

# *AVANT-PROPOS*

---

*Au cours des années* 1912-1914, *l'auteur de cette nouvelle série des* Questions théologiques du Temps présent, *avait publié, dans la revue des* Questions Ecclésiastiques, *plusieurs articles sur les problèmes sociaux. Le point de départ de ces articles était le livre de M. l'abbé Fontaine, intitulé* « Autour du Modernisme social ». *Rendant compte de ce livre, on avait fait remarquer la nécessité, dans la solution des questions sociales, de distinguer le domaine de la justice de celui de la charité. On y dénonçait ceux qui veulent tout rapporter à la justice sociale, et l'on demandait aux sociologues catholiques d'en revenir à la division des devoirs, si nettement formulée par Léon XIII et par Pie X, devoirs de justice et devoir de charité* (*avril* 1912).

*Ces quelques pages émurent certains catholiques sociaux, protagonistes de la justice sociale. Des critiques s'élevèrent de plusieurs côtés, et l'on crut bon de s'expliquer plus complètement. Un premier article sur* le Droit coercitif de l'État en matière de charité,

*à propos des tomes V et VI du Traité de droit naturel de M. Tancrède Rothe, vint indiquer derechef la nécessité d'interdire à l'Etat, de façon normale, toute intrusion dans le domaine de la bienfaisance, et, incidemment, délimitait le droit d'intervention des pouvoirs publics en matière de justice. Cet article et la recension du livre de M. Fontaine furent reproduits de divers côtés avec une sympathie non déguisée. Les* Questions actuelles *notamment leur donnèrent asile. Mais la* Revue du Clergé Français, *par la plume d'un de ses plus distingués collaborateurs, faisait appel de la « condamnation sommaire » que ces premiers articles semblaient porter contre la* Justice sociale. *Il fallut répondre de nouveau et s'expliquer encore. De là, deux autres études,* La Justice sociale et la doctrine catholique *(septembre* 1912*), et* L'Intervention de L'État en matière de Justice *(janvier* 1914*). La* Chronique sociale du Sud-Est *insista, défendant les « droits » de la « justice sociale », que l'auteur de la riposte identifiait avec le justice générale ou légale des scolastiques. Le problème se précisait, mais la guerre vint, qui interrompit cette intéressante discussion.*

*Il convient de le reconnaître. Les critiques de la* Revue du Clergé Français *et de la* Chronique sociale *ont obligé l'auteur à apporter de sérieuses modifications à sa pensée et surtout à son argumentation. Au fond, les divergences qui s'étaient produites venaient*

*bien plutôt de malentendus que d'oppositions doctrinales. Il faut toutefois avouer que la notion de justice générale ou légale ne semble pas avoir été toujours bien comprise par quelques-uns de ceux qui veulent lui identifier la notion de justice sociale.*

*Aussi l'auteur a-t-il cru utile de reprendre avec plus de méthode ses premières études, d'en pousser plus à fond l'analyse en rectifiant, au besoin, certaines assertions moins justifiées.* La Question sociale et les Principes théologiques *est donc une mise au point des anciens articles des* Questions ecclésiastiques, *mise au point complétée de quelques aperçus nouveaux.*

*
* *

*Ce livre n'est pas un livre de polémique. Certes, le lecteur y trouvera certaines controverses. Mais aucun nom propre à dessein n'est cité. On a voulu écarter de ces pages jusqu'à l'apparence de polémique personnelle. Il ne s'agit ici que d'idées. On a la conviction, d'ailleurs, d'avoir exprimé ce que l'on croit être la vérité et cela avec tant de modération et de bonnes raisons qu'aucun adversaire d'hier ne pourra s'empêcher — espérons-le — d'acquiescer aux conclusions de ces exposés théologiques.*

*Pour demeurer plus sûrement dans la région sereine des principes, l'auteur s'est astreint, presque exclusivement, à reproduire la pensée*

*de saint Thomas d'Aquin et les enseignements pontificaux de Léon XIII. Peu ou point de citations de théologiens contemporains ; non qu'on veuille ignorer de parti pris certaines œuvres admirables et certains travaux bien dignes de retenir l'attention, mais parce qu'il a paru plus doctrinal de s'en tenir au prince de la théologie et à l'organe principal du Magistère ecclésiastique.*

*
* *

*Œuvre de doctrine, ces études sur les problèmes théologiques connexes aux questions sociales ont pour but de mettre en relief le rôle de la justice et celui de la charité dans le règlement des conflits sociaux. Et précisément, on a trouvé dans l'exposé du rôle de ces deux vertus sociales le moyen de mieux préciser et de mieux présenter la notion de justice légale. Toute l'équivoque qui présidait aux divergences d'opinion auxquelles on faisait allusion réside en ce que plusieurs sociologues n'ont pas pas toujours compris que la justice légale commande aux devoirs de charité aussi bien qu'aux devoirs de justice. Les anciens l'appelaient justice* générale, *marquant par là qu'aucune vertu n'échappait à son emprise. En restreignant à une notion de stricte justice la notion de justice générale, on en arrive fatalement à confondre devoirs de charité et devoirs de justice. Le* mot *de justice sociale*

*ne pare pas assez à ce grave inconvénient, et voilà pourquoi, tout en admettant la chose au sens où le P. Janvier et le P. Gillet l'admettent, on se permet encore ici de rejeter l'expression comme dangereuse.*

*En exposant ces notions de charité, de justice, dans les relations sociales, on a dû naturellement envisager le rôle de l'Etat en matière de justice et ses droits en matière de charité. N'appartient-il pas, en effet, à l'Etat, gardien de l'ordre public, de favoriser, de diriger chez les citoyens, l'exercice des deux grandes vertus sociales ? Dans quelle mesure il peut le faire, c'est ce que l'on a cherché à préciser, à la lumière des enseignements de la théologie catholique.*

*Enfin, la question sociale se doublant d'une question religieuse, puisque la Religion doit dirimer les problèmes moraux, on a voulu terminer l'exposé de ces principes par une étude succincte sur le rôle de l'Eglise catholique dans la solution des questions sociales.*

* * *

*Ces études ont été publiées tout d'abord par tranches dans l'excellente* Revue catholique des Institutions et du Droit *(Janvier* 1918-*Janvier* 1920*). Peu de modifications ont été apportées du texte primitif ; seul, le chapitre troisième sur* les conditions de l'intervention légale *a été sérieusement remanié, de façon*

*à donner à l'exposé de la doctrine une forme plus nette et plus complète.*

*L'auteur toutefois se rend compte, malgré les appréciations très bienveillantes dont ces articles ont été l'objet de la part de plusieurs professeurs et même de certains membres de l'épiscopat, que son œuvre n'est pas parfaite. Aussi bien, il a comme excuse de l'avoir rédigée en pleine guerre. C'était pendant l'hiver de* 1917-1918. *Son régiment, le* 240e *d'artillerie de campagne, tenait le calme secteur d'Alsace, et pendant les loisirs d'un agréable cantonnement à Malmerspach, il lui a été relativement facile de revoir ses notes et d'en tirer parti. Les excellentes organisations sociales de l'Alsace, qu'il avait sous les yeux, étaient d'ailleurs bien faites pour l'inspirer. Ses remerciements vont d'abord à ses chefs qui lui ont laissé le temps de travailler, puis au clergé de Saint-Amarin, dont les bibliothèques ont été souvent mises à contribution.*

Lille, 15 Décembre 1919.

# LA QUESTION SOCIALE
# ET LES PRINCIPES THÉOLOGIQUES

---

## CHAPITRE PREMIER

### Rapports de justice et de charité dans la vie sociale.

« L'homme est né pour vivre en société ; car, ne pouvant, dans l'isolement, ni se procurer ce qui est nécessaire et utile à la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, la Providence l'a fait pour s'unir à ses semblables et vivre en société [1]. » Société domestique, société civile ; famille, cité : telles sont les deux formes de société résultant de l'ordre naturel. Du rapprochement des individus et des familles, de la communauté ou de la similitude d'intérêts, de fonctions ou de devoirs, de l'organisation du travail peuvent résulter d'autres sociétés qui, sans être des émanations nécessaires de la nature humaine, sont cependant le résultat de l'exercice d'un droit naturel, le droit d'association.

La vie sociale, sous quelque forme qu'elle se présente, crée entre les hommes des rapports réciproques. Ces rapports sont commandés par deux vertus : la *justice* et la *charité*. Saint Thomas d'Aquin, dans un texte que ne citent

[1] Léon XIII, Encyclique *Immortale Dei*. Edition des *Questions actuelles*, t. II, p. 19.

pas toutes les éditions, mais de l'authenticité duquel il n'est pas permis de douter, expose d'une façon sobre et complète le jeu de ces deux vertus : « Les préceptes de la justice, dit-il, ne suffisent pas à conserver la paix et la concorde entre les hommes ; il faut, de plus, faire régner entre eux l'amour. La justice suffit aux hommes pour empêcher que l'un ne nuise à l'autre ; mais elle ne peut faire qu'un individu reçoive d'autrui les secours dont il a besoin. Il peut arriver, en effet, que quelqu'un ait besoin du secours d'autrui, précisément dans les choses où personne ne lui doit rien en justice, ou parce que celui à qui cette dette incomberait se refuse à l'acquitter. Il a donc fallu, pour promouvoir parmi les hommes cette aide réciproque, leur imposer, en outre des devoirs de justice, le précepte de la dilection mutuelle, en vertu de laquelle l'un doit porter secours à l'autre, même dans les choses où il ne lui doit rien en justice [1] ».

[1] *Somme contre les Gentils*, édition d'Uccelli, Rome, 1878 (édition de la Propagande), l. III, c. 130. Voici le texte latin, qu'on ne trouve pas dans les autres éditions : « *Non autem sufficit pacem et concordiam inter homines per justitiae præcepta conservari, nisi ulterius inter eos fundetur dilectio. Per justitiam sufficienter hominibus providetur ut unus alteri non inferat impedimentum, non autem ad hoc, quod uni ab aliis inferatur auxilium in his quibus indiget. Quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his in quibus nullus ei tenetur per justitiae debitum ; aut si forte aliquis ei tenetur, non reddit. Oportuit igitur ad hoc quod se invicem homines adjuvarent, etiam præceptum mutuæ dilectionis hominibus superinduci, per quem unus alii auxilium ferat in his in quibus ei non tenetur secundum justitiæ debitum.* »

Ce texte résume bien toute la question sociale et propose nettement la doctrine catholique, touchant les rapports des hommes entre eux.

Toutefois, il faut préciser la signification de certains termes avant d'aborder l'exposé des principes. C'est presque toujours d'une équivoque que naissent les divergences et les discussions. Or, la division des rapports sociaux en rapports de justice et en rapports de charité ne peut être pleinement comprise que si l'on dissipe auparavant une grave équivoque, relative au sens théologique des termes « justice » et « charité ». Dissiper cette équivoque, est le but de ce premier chapitre.

### 1. — Les deux acceptions du terme « charité. »

1° *Sens strictement théologique.* — Dans le texte emprunté à la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas d'Aquin parle de l'amour mutuel des hommes, *dilectio mutua*, et non pas de la charité, *caritas*. C'est que, dans son sens scripturaire et rigoureusement théologique, le mot de « charité » désigne une vertu purement surnaturelle, dont l'objet est Dieu, en tant que bien suprême dont la possession assurera à l'homme la félicite éternelle : « Pour constituer l'amitié, écrit saint Thomas, il faut une réciprocité d'amour, parce que l'ami doit être aimé de son ami. Or, cette bienveillance réciproque repose sur une communica-

tion quelconque. Par conséquent, puisqu'il y a une communication de l'homme à Dieu par laquelle Dieu nous fait participer à sa béatitude, il faut qu'il y ait une amitié fondée sur cette communication ;... l'amour fondé sur cette communication est la charité [1] ». — La charité, vertu surnaturelle, a Dieu pour objet principal, mais elle s'étend au prochain secondairement. Elle nous fait aimer le prochain par le même acte qui nous porte vers Dieu, en raison de cette communication de la divine béatitude que nous leur souhaitons, et aussi, afin que Dieu soit aimé d'eux [2]. Ainsi, malgré cette extension de son objet, cette vertu reste cependant une : « On ne peut la diviser à aucun point de vue ; la fin de la charité est une, c'est la bonté divine ; la communication de l'éternelle béatitude, sur laquelle repose cette amitié, est une aussi. La charité est donc absolument une et ne se divise pas en plusieurs espèces [3] ». Sous quelque forme qu'elle se manifeste, la charité demeure spécifiquement la même, parce qu'elle procède toujours du même motif, l'amour de Dieu.

Néanmoins, dans ses manifestations extérieures, lorsqu'elle inspire nos rapports avec autrui, la charité s'adapte merveilleusement à toutes les situations de la vie présente. Elle

[1] *Somme théol.*, IIa IIae, q. XXIII, a. 1.
[2] Id., *ibid.*, q. XXV, a. 1.
[3] Id., *ibid.*, q. XXIII, a. 5.

proportionne son intensité aux mérites et à la vertu de ceux vers qui elle se porte. Elle trouve un stimulant réel dans les liens naturels du sang ou des intérêts communs [1]. Et, pour délimiter plus exactement et plus complètement son champ d'action, il faut affirmer que la charité, la plus noble des vertus, confère à toutes les autres leur dernier perfectionnement et leur achèvement par rapport au bien suprême. Dans chaque acte libre et honnête, la charité peut intervenir, afin de le rapporter, par delà le bien naturel auquel il tend immédiatement, à sa fin dernière surnaturelle, Dieu [2]. Et ainsi elle commande, non seulement à toutes les autres amitiés, dans la famille ou dans la cité, mais encore aux actes de toutes les autres vertus, y compris la justice.

Entendue en ce sens, la charité se distingue, comme vertu spéciale, de la vertu de justice, sans s'y opposer. Comme vertu générale, elle la domine, l'informe, lui commande et donne à ces actes d'être proportionnés à la fin dernière surnaturelle. Tel est le sens théologique du terme *caritas*.

2° *Sens large*. — Cette charité surnaturelle ne règne pas dans tous les cœurs. Certes, si tous les hommes comprenaient bien l'appel de Dieu ; s'ils étaient tous fidèles à leur sublime vocation de cohéritiers du ciel, la cha-

[1] Id., *ibid.*, q. xxvi, a. 7.
[2] Id., *ibid.*, q. xxiii, a. 7 ; a. 8.

rité gouvernerait le monde et réglerait jusqu'aux moindres mouvements de la société. Mais, même dans les sociétés les plus chrétiennes, la vie de la grâce ne circule pas partout. Les pécheurs sont légion. A ces hommes privés de la vie de la grâce s'impose cependant la vie sociale avec ses multiples obligations. S'ils n'aiment pas leur prochain par amour pour Dieu et en raison de la communication de la divine béatitude, ils peuvent du moins éprouver pour lui, en raison de la communication d'un bien fini et temporel, de réels sentiments d'« amour naturel », de « bienveillance », de « dilection », d'« amitiés de toutes sortes », etc...[1]. L'amour des parents est fondé sur l'union de la nature ; l'amitié des concitoyens, sur la commune participation aux choses civiles ; l'amitié des soldats, sur ce qu'il y a de commun entre eux dans la guerre[2]. Cet amour naturel, cette amitié, cette bienveillance, cette dilection, ce n'est pas la charité proprement dite. On peut néanmoins — quoique saint Thomas s'en abstienne — appliquer à ces sentiments le terme de « charité », en entendant ce mot dans un sens large. Et c'est comprise en ce sens large que la charité s'oppose à la justice. Théologi-

[1] Tels sont les termes dont saint Thomas se sert pour désigner cet amour du prochain, fondé sur quelque communication que ce soit, en dehors de la communication de la divine béatitude. Cf. *ibid.*, q. XXIII, a. 3 ; a. 5, ad 3 ; q. XXV, a. 7, ad 2 ; ad 3 ; *De charitate*, a. 4.

[2] *Somme théol.*, IIa IIae, q. XXVI, a. 8.

quement, l'expression « charité » manque ici sans doute d'exactitude: il faut bien cependant la recevoir, puisque l'usage courant et les documents pontificaux eux-mêmes l'ont consacrée.

En opposant les « devoirs de charité » aux « devoirs de justice », on n'entend donc pas exclure des rapports mutuels des hommes dans la société civile le jeu bienfaisant de la charité surnaturelle ; mais on n'a pas à l'envisager directement. Tout d'abord, — répétons-le, — la charité surnaturelle peut faire défaut en certaines âmes. Ensuite, la fin de l'Etat étant d'ordre naturel, le législateur humain ne doit directement se préoccuper, en toute hypothèse, que des actes soumis à son autorité, abstraction faite de leur caractère surnaturel [1], en vue de les coordonner vers l'intérêt général : « Il ne faut pas oublier, dit saint Thomas, que la fin de la loi humaine est autre que celle de la loi divine. La loi humaine a pour but la tranquillité temporelle de l'Etat. Elle atteint cette fin en réprimant les actes extérieurs qui peuvent troubler le repos et la paix des citoyens [2]. »

### § 2. — La distinction des devoirs de justice et des devoirs de charité.

Dans la vie sociale, justice et charité s'uni-

[1] La loi divine elle-même, hormis le précepte direct de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain pour Dieu, ne prescrit pas, dans l'exercice de la vertu, ce « mode » de la charité. *Somme, théol.*, Iª IIªᵉ, q. c, a. 10.

[2] Id., *ibid.*, q. xcviii, a. 1.

ront donc pour régler les rapports mutuels des hommes. Au nom de la justice, l'homme rendra à ses semblables *ce qui leur est dû ;* au nom de la charité, il leur accordera le secours indispensable à leur existence ou utile à leur bien-être, mais *qu'ils n'ont pas le droit d'exiger de lui.* Ainsi, dans la société, s'établit la distinction fondamentale des rapports de justice et des rapports de charité, distinction préconisée par les souverains pontifes Léon XIII et Pie X dans leurs enseignements relatifs à la question sociale : *Pour apaiser tout conflit entre le riche et le prolétaire, il est nécessaire de distinguer la* JUSTICE *de la* CHARITÉ. *Il n'y a droit à revendication que lorsque la justice est lésée* (Encycl. *Rerum novarum*) [1].

Cette distinction est justifiée, car les rapports de charité et les rapports de justice ne se compénètrent pas ni ne se commandent. — Ils ne se compénètrent pas : leurs domaines respectifs sont exactement délimités. Les premiers, — dont l'objet est, en définitive, d'empêcher qu'un homme ne nuise à son prochain — sont spécifiés par un droit correspondant chez autrui. De notre part, ils impliquent l'acquittement d'une dette stricte. Les seconds — dont l'effet est d'accorder, à titre de bienfaits gratuits, les secours nécessaires ou utiles au prochain — ne sont déterminés par aucun droit véritable correspon-

[1] Pie X, *Motu proprio* du 18 décembre 1903, (a. 6). *Actes de S. S. Pie X*, édit. des *Questions Actuelles*, t. I, p. 109.

dant : ils s'exercent, selon la remarque de saint Thomas, « là où l'on ne doit rien en justice ». — Ils ne se commandent pas. Si la charité surnaturelle est la forme des autres vertus, c'est qu'à elle seule appartient de rapporter à la fin dernière surnaturelle les actes de toutes ces vertus. Mais la dilection naturelle, l'amour naturel, l'amitié, en un mot, la « charité » entendue au sens large, se référant, en soi, à une fin purement naturelle, reposent sur une communication d'ordre naturel, et peuvent être considérés comme les différents aspects d'une vertu morale, parallèle à la justice [1]. Il est donc impossible que cette autre vertu tienne sous sa dépendance les actes de la vertu de justice. Elle pourra apporter à l'exercice de la vertu de justice un précieux concours en y ajoutant l'empressement, le dévouement, l'abnégation, le désintéressement qui procèdent de l'amour d'autrui. Mais elle ne leur imprimera jamais le caractère de vertu parfaite, c'est-à-dire surnaturelle, que, seule, peut conférer la vertu théologale de charité.

La distinction des devoirs de justice et des devoirs de charité est donc une distinction *adéquate* [2]. J'ajoute que c'est une distinction

[1] L'expression est de saint Thomas : « On peut dire que (l'amitié) est une vertu morale qui a pour objet les actions se rapportant à autrui, mais sous un autre rapport que la justice ». *Somme théol.*, II$^a$ II$^{ae}$, q. XXIII, a. 3.

[2] On appelle distinction adéquate la distinction qui existe entre deux choses dont l'une n'inclut pas l'autre ; l'âme de

*complète*, en ce qui concerne nos relations avec autrui. Et par là, il faut comprendre qu'entre la charité et la justice, il n'y a pas place pour une troisième vertu s'attachant, elle aussi, à régler nos rapports avec nos concitoyens. La disjonction déjà formulée ne comporte pas, en effet, la possibilité d'une troisième hypothèse. Ou ces rapports sont commandés par un droit correspondant, ou ils ne le sont pas. Dans le premier cas, ils relèvent de la justice ; dans le second, ils procèdent de la dilection naturelle, c'est-à-dire de la charité. Encore une fois, le texte de saint Thomas résume parfaitement la situation : « Les préceptes de la justice ne suffisent pas à conserver la paix et la concorde parmi les hommes ; il faut de plus faire régner l'amour... Il a fallu, pour promouvoir entre les hommes l'aide réciproque, leur imposer, en outre des devoirs de justice, le précepte de la dilection mutuelle, en vertu de laquelle l'un doit porter secours à l'autre, *même dans les choses où il ne doit rien en justice* ». Le domaine propre la charité commence là où finit celui de la justice : il n'y a pas solution de continuité.

### § 3. — Solution d'une difficulté de la terminologie thomiste.

La charité, entendue au sens large du mot, peut, avons-nous dit, être considérée comme

l'homme se distingue adéquatement du corps. La distinction inadéquate existe entre le tout et sa partie : la nature humaine se distingue inadéquatement de l'âme ou du corps de l'homme.

une vertu morale, parallèle à la justice. Cette considération nouvelle demande à la fois des précisions et des explications, si nous ne voulons pas retomber dans une série d'équivoques et de confusions.

Il n'y a, affirme la théologie, qu'une vertu morale réglant nos rapports avec autrui : c'est la justice [1]. Et comment le langage de la théologie ne serait-il pas le nôtre, puisqu'au point de vue où nous nous plaçons pour étudier les rapports sociaux, nous n'avons pas à envisager, directement du moins, l'existence d'une vertu surnaturelle de charité ? L'opposition qu'on prétendait établir entre « devoirs de charité » et « devoirs de justice » n'est donc peut-être pas aussi absolue qu'on voudrait le dire. Les manifestations de l'amour que nous devons, même dans l'ordre naturel, nourrir à l'égard de nos semblables, se rattacheraient-elles donc par quelque côté à l'exercice de la justice ? Et si, dans l'ordre surnaturel, la charité commande à la justice comme aux autres vertus, dans l'ordre naturel, la justice ne serait-elle pas la vertu principale à laquelle se rapporte le précepte de l'amour du prochain aussi bien que les obligations impliquant, à l'égard d'autrui, une dette stricte ?

Les textes de la *Somme théologique* semblent légitimer cette interprétation. Le Docteur Angélique remarque que saint Augustin (*De*

[1] *Som. théol.*, IIª IIªᵉ q. LVIII, a. 1 ; a. 2 ; cf. Iª IIªᵉ, q. LX, a. 3.

*Trinitate*, l. XIV, c. 9) attribue à la justice le soulagement des malheureux ; que Cicéron (*De Officiis*, l. I) rattache à la justice la bienfaisance, la libéralité, la bienveillance. Et, loin de rectifier l'assertion de l'évêque d'Hippone et du philosophe romain, il se contente de répondre que « la justice étant une vertu cardinale, il y a d'autres vertus secondaires qui lui sont adjointes, comme la miséricorde, la libéralité, etc... Ainsi, l'acte de secourir les malheureux qui appartient à la miséricorde ou à la piété ; celui de faire du bien avec générosité, qui se rapporte à la libéralité, *se ramènent à la justice, comme à la vertu principale* [1] ».

Mais, s'il en est ainsi, n'introduit-on pas, dans l'organisation même de la société, une véritable confusion entre devoirs de justice et devoirs de charité ? Et quand les Papes nous recommandent, en vue d'apaiser les conflits entre le riche et le prolétaire, de distinguer la justice et la charité, n'oublient-ils pas la notion théologique de la vertu de justice, réglant tous les rapports des hommes dans la société ?

Le tout est de s'entendre. Ici encore, ce n'est qu'une question de terminologie et de classification. Saint Thomas s'en explique lui-même, à la question LXXX de *Secunda Secundae*, question consacrée aux *parties potentielles de la justice*. Son explication est

[1] Id., IIa IIae, q. LVIII, a. 11, ad 1.

trop lumineuse pour qu'on y veuille substituer un pâle résumé : « Il faut observer, dit-il, que dans les vertus secondaires qui sont unies à la vertu principale, il y a deux choses à considérer : 1° que ces vertus ont quelque chose de commun avec cette vertu principale ; 2° qu'elles manquent sous quelque rapport de ce qui rendrait leur nature parfaitement semblable à celle de la vertu principale. Ainsi, la justice se rapportant à autrui..., *toutes les vertus qui ont le prochain pour objet peuvent lui être annexées*, en raison de ce qu'elles ont de commun avec elle. Mais la nature de la justice consiste à rendre à autrui *ce qui lui est dû selon l'égalité.* Par conséquent, les vertus qui se rapportent à autrui s'écartent de la nature de la justice de deux manières : soit parce qu'elles n'ont pas pour objet *l'égalité*, soit parce qu'elles ne portent pas sur *ce qui est strictement dû.* En effet, il y a des vertus qui rendent à un autre ce qui lui est dû, mais qui ne peuvent s'acquitter envers lui sur le pied d'égalité. (C'est ce qui arrive à l'égard de Dieu, des parents, de la vertu elle-même qui n'est jamais récompensée comme elle le mérite ; de là, trois vertus annexées à la justice : *religion*, *piété*, *respect.*) Quant à ce qui est dû, l'imperfection peut se considérer, selon qu'il y a deux sortes de dettes, l'une, *morale*, l'autre, *légale*... La dette légale est celle qu'on est obligé d'acquitter de par la loi : la justice, vertu principale, a pour objet propre cette

espèce de dette. La dette morale est celle qu'on doit d'après l'honnêteté de la vertu. Comme toute dette implique nécessité, il s'ensuit que la dette morale a deux degrés. Il y a des choses tellement nécessaires qu'il n'est pas possible sans elles d'avoir une conduite sans tache ; celles-là se rapprochent davantage de la nature de ce qui est dû. On peut considérer cette dette par rapport au débiteur lui-même, et, dans ce sens, elle exige que l'homme se montre aux autres tel qu'il est dans ses paroles et dans ses actions : pour ce motif l'on adjoint à la justice la *vérité*, par laquelle on dit les choses telles qu'elles sont, qu'elles ont été ou qu'elles seront. On peut aussi la considérer par rapport à celui à qui il est dû, en ce sens qu'on récompense quelqu'un d'après ce qu'il a fait : pour le bien qu'on en a reçu, on ajoute à la justice la *reconnaissance* qui renferme le souvenir des services et des bienfaits qu'un autre nous a rendus et le désir de nous acquitter envers lui ; pour le mal, on joint à cette même vertu la *vengeance*, qui nous porte à punir ou à repousser la violence, l'injustice et tout ce qui peut nous nuire. — L'autre dette morale est dite nécessaire en ce sens qu'elle est utile pour ajouter à l'éclat de la vertu, quoique la vertu puisse exister sans elle. C'est à cette dette que se rapportent la *libéralité*, *l'affabilité* ou *l'amitié*, et les autres vertus dont Cicéron ne parle pas, *parce*

*qu'elles s'écartent beaucoup de ce qui est dû*[1] ».

Sous sa rude écorce scolastique, ce texte nous découvre une mise au point parfaite de la question. Le rôle prépondérant et exclusif que la terminologie traditionnelle semble attribuer à la justice dans l'organisation des rapports sociaux ne confère pas à cette vertu considérée comme vertu particulière, un caractère général et impératif par rapport aux autres vertus qu'on y rattache. La connexion établie entre ces vertus et la justice repose simplement sur des analogies, de moins en moins marquées, à mesure que l'on s'éloigne de la marque caractéristique du *juste*, c'est-à-dire de ce *qui est dû* à autrui et qu'autrui *a le droit d'exiger* de nous. Encore que nous ne puissions payer complètement notre dette par des actes de religion, de piété, de respect, ces trois vertus cependant relèvent formellement de la justice, car elle répondent à un droit correspondant de Dieu, de nos parents, de nos supérieurs. Parmi les vertus dont l'objet est l'acquittement d'une dette morale, il faut distinguer « celles qui se rapprochent davantage de ce qui est dû » de toutes les autres « qui s'en écartent beaucoup ». En soi, les premières ne relèvent pas

[1] « La justice *proprement dite* est une vertu spéciale qui a pour objet toute *dette stricte* qu'on peut solder par une chose équivalente ; mais on emploie souvent ce mot dans un sens plus large et on désigne par là l'acquittement d'une *dette quelconque*; alors elle n'est plus une vertu spéciale. » *Som. théol.*, Ia IIae, q. LX, a. 3, ad 1.

de la justice stricte ; leur exercice peut cependant parfois être conditionné par un acte de justice stricte : un témoignage en justice appelle la vérité ; la piété entraîne la reconnaissance ; la vengeance ne ce conçoit réalisable en fait qu'en matière de justice commutative ou légale ; à leur sujet, il convient donc d'examiner chaque cas particulier. Les secondes gardent toujours leur caractère propre. L'amour mutuel, sous toutes ses formes, sans doute est rattaché à la justice, parce que, comme elle, il règle nos rapports avec autrui. Et ce rapprochement repose sur un fondement réel : dans tout rapport avec le prochain, il convient d'observer une certaine égalité, soit avec le droit du prochain (rapport de justice), soit avec ses besoins ou le bien que la vertu nous oblige à lui procurer (rapport de charité) [1]. Ainsi, comme les devoirs de justice, les devoirs de charité impliquent l'acquittement d'une certaine dette. Mais l'amour du prochain reste spécifiquement distinct de la justice : les devoirs de charité répondent à une dette simplement *amicale* ou *morale ;* les devoirs de justice supposent une dette plus stricte, dette que la loi civile peut nous obliger à payer la dette *légale.*

Saint Thomas d'Aquin insiste à maintes reprises sur l'opposition de ces deux sortes de dettes [2]. Cette insistance montre qu'il

[1] Cf. ID., IIa IIae, q. LVII, a. 1.

[2] ID., *ibid.*, q. XXXI, a. 3, ad 3 ; q. LVIII, a. 1, ad 3 ; q. LXXX ; q. CII, a. 2, ad 2 ; q. CVIII, a. 2, ad 1.

est impossible d'affirmer une réelle dépendance des devoirs de charité par rapport à la justice. A la dette légale correspond chez autrui un véritable droit de créancier. Ne pas payer cette dette, c'est offenser, non seulement Dieu, mais encore le prochain dont le droit se trouve violé [1]. A la dette morale ou amicale ne correspond aucun droit strict. Cette « dette », certes, suppose en autrui une cause, mais une cause ne constituant pas un droit exigitif du devoir correspondant. C'est à la vertu elle-même, au sentiment d'honnêteté que notre conscience éprouve en face du bien, pour le reconnaître et le récompenser, en face du mal, pour le poursuivre et le punir, que se rapporte la dette morale ou amicale. Bien plus, dans les manifestations de simple bienveillance ou de pure amitié, les rapports sociaux semblent dépouiller totalement le caractère de dette même amicale ; il serait plus exact de dire que les témoignages de ce genre, rendus au prochain, le sont à titre de bienfaits purement gratuits [2]. La « charité » englobe tous ces devoirs qui, avec des nuances diverses d'obligation, s'imposent à notre conscience et dont l'omission constitue une réelle violation, non du droit du prochain, mais de la loi divine ou de la loi naturelle.

[1] Cf. ID., *ibid.*, q. LVII, a. 1.

[2] Cf. ID., *ibid.*, q. XXIII, a. 3, ad 1.

*
* *

La terminologie de l'Ecole n'implique donc pas une subordination des devoirs de charité à la vertu de justice. Les remarques qu'on vient de lire le démontrent suffisamment. Il était nécessaire de formuler ces observations préliminaires, malgré leur caractère abstrait et leur nature plus théologique que juridique : l'exposé des principes qui aident à solutionner les graves difficultés de la question sociale, c'est-à-dire d'une question morale au premier chef, ne peut pas ne pas être emprunté à la théologie catholique.

Et c'est encore par une remarque d'ordre théologique que se conclura ce premier chapitre. Si l'on parle des *vertus* de justice et de charité dans une question où l'on n'envisage les rapports sociaux qu'en vue de la fin *naturelle* de l'Etat, c'est encore par une espèce d'abus dans la terminologie. Au sens théologique, il n'y a pas, en effet, de véritable vertu sans la charité *surnaturelle*, car « la vraie vertu est absolument celle qui se rapporte au bien véritable, *fin dernière* de l'homme[1] ». Elle nous dispose à agir en vue de ce bien surnaturel ; aussi l'Ecole la définit-elle d'une façon aussi exacte qu'expressive : *dispositio perfecti ad optimum*. Or, ni l'amour naturel du prochain, ni la justice naturelle ne comportent, en soi, cette disposition du parfait

[1] Cf. *id.*, *ibid.*, q. XXIII, a. 7.

au meilleur. Justice naturelle, amour naturel d'autrui ne sont que des *habitudes* morales. La justice ne devient une *vertu* morale que lorsqu'elle est informée par la charité surnaturelle, vertu théologale [1]. Mais, dans cette hypothèse — laquelle se trouve vérifiée en tout homme possédant l'état de grâce — les actes de bienfaisance à l'égard du prochain sont, eux aussi, surnaturels et commandés par la vertu même de charité. C'est l'ordre le plus parfait que l'on puisse imaginer ici-bas. A défaut de l'Etat qui ne peut en envisager directement la réalisation, les citoyens, sanctifiés et soutenus par la grâce divine, doivent y tendre de toutes leurs forces, dans toute leur vie, individuelle et sociale.

[1] Cf. *id.*, Iª IIªᵉ, q. LXV, a. 2.

## CHAPITRE II

### Les rapports sociaux de justice.

La justice a pour objet le droit. Alors que les autres vertus ne perfectionnent l'homme que relativement à lui-même, la justice exerce son influence dans les rapports du sujet avec le droit d'autrui. Le droit, en effet, est la norme du juste. Lorsqu'il y a égalité entre une action et ce que le droit exige d'elle, on dit que cette action est *juste*. Si l'égalité est imposée par la nature même des choses, l'action est juste en regard du *droit naturel*. Si l'égalité est imposée par une convention humaine légitime, l'action est juste en regard du droit *positif*. Le droit naturel ne se crée pas : il préexiste à toute convention. Le droit positif se crée librement, soit par suite d'un contract privé, établi entre des particuliers, soit par l'effet d'une convention publique passée par le chef de l'Etat au nom de tout son peuple. Le droit positif ne peut aller à l'encontre du droit naturel : si une chose répugne par elle-même au droit naturel, la volonté humaine ne peut faire qu'elle soit juste. Le droit positif ne fait donc que sanctionner le droit naturel en déterminant la justice dans les choses par elles mêmes indifférentes [1].

[1] Cf. S. Thomas, *Somme théol.*, IIª IIªᵉ, q. LVII, a. 1 ; a 2. — Le droit divin peut être, lui aussi, naturel ou positif :

La justice est donc la vertu qui nous fait rendre à chacun ce qui lui est dû. Elle se rapporte essentiellement à autrui [1]. Et puisqu'elle a pour objet de rectifier les actes humains, c'est-à-dire de les proportionner à un droit, il faut que l'égalité qu'elle requiert se rapporte à des individus capables d'agir. La justice proprement dite n'existe donc qu'entre les hommes : c'est une vertu éminemment sociale.

Or, les rapports des individus vivant en société sont multiples. Une société est un tout et, dans un tout, on distingue trois sortes de rapports : rapports de parties à parties ; rapports du tout aux parties ; rapport des parties au tout. Trois espèces de justice régleront donc ces rapports : les premiers sont réglés par la justice *commutative* qui sauvegarde, entre les personnes, la stricte égalité des choses données et des choses reçues ; les seconds sont réglés par la justice *distributive*, dont l'objet est la répartition des

« On appelle droit divin celui qui est promulgué par Dieu. Il a pour objet, d'une part, les choses naturellement justes, mais dont les hommes ne connaissent pas la justice, et, d'autre part, celles qui deviennent justes par l'institution divine. On peut donc le distinguer en deux parties, aussi bien que le droit humain. Car il y a dans la loi divine des choses qui sont commandées parce qu'elles sont bonnes et des choses défendues parce qu'elles sont mauvaises ; et il y en a d'autres qui sont bonnes parce qu'elles sont commandées et mauvaises parce qu'elles sont défendues. » *Id.*, *ibid.*, ad 3.

[1] *Ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum.* Id., *ibid.*, q. LVIII, a. 2.

choses communes ; les troisièmes sont réglés par la justice *générale* ou *légale* [1].

### § 1. — De la justice commutative.

La justice commutative présente un caractère bien déterminé, qu'on peut envisager au point de vue de son objet formel et de sa matière.

Considérée dans son objet formel, la justice commutative vise à établir, entre les hommes, selon une proportion arithmétique, *l'égalité des choses données et des choses reçues.* Mon voisin et moi possédions chacun cinq francs ; mon voisin me dérobe un franc : la justice commutative exige qu'il me rende exactement ce que je n'ai plus. Des six francs qu'il possède après son larcin, il doit distraire un franc et l'ajouter aux quatre francs qui me restent encore [2].

Cette égalité entre la chose donnée et la chose reçue suppose qu'il y a eu *commutation*, c'est-à-dire échange, entre deux personnes,

[1] Cajetan a bien marqué ces trois sortes de rapports sociaux : « *Juxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species justitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se et ordo totius ad partes et ordo partium ad totum. Et similiter justitia triplex : legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum ; distributiva vero totum ad partes ; commutativa demum, partes inter se. Sed hae duae vocantur justitiae particulares; illa, generalis* ». *Commentaire sur la Somme théologique*, IIa IIae, q. LXI, a. 1.

[2] Cf. S. Thomas, *Somme théol.*, *loc. cit.*, q. LVIII, a. 7.

relativement à un bien possédé par l'une d'elles. La cession de ce bien appelle une compensation, à moins qu'elle n'ait été faite volontairement et à titre gratuit. L'égalité entre la chose donnée et la chose reçue est la conséquence de la commutation. Si cette égalité est l'objet formel de la justice commutative, la commutation (d'où l'épithète qui sert à qualifier la justice) en est la matière prochaine.

La matière éloignée, c'est-à-dire le bien, objet de la commutation, peut être constituée soit par une *chose*, soit par une *personne*, soit par une *œuvre* [1]. — 1° Une chose peut être l'objet de la commutation. Il s'agit alors d'un bien, d'une propriété dont on se dessaisit ou dont on est privé. Si la commutation est involontaire de la part du possesseur, c'est que ce bien lui est enlevé injustement, soit secrètement par la fraude, soit ouvertement par la violence. Si la commutation est volontaire et libre, mais non gratuite, c'est que le possesseur cède son bien à autrui pour en recevoir un avantage égal. La cession de la propriété même de ce bien a lieu dans les ventes et les achats ; la cession de l'usage se réfère aux prêts et aux locations. D'autrefois, il ne s'agit que d'un dépôt ou d'un gage laissé entre les mains d'autrui. — 2° La personne humaine, sous certains aspects, peut, elle aussi, être objet de commu-

[1] Id., *ibid.*, q. LXI, a. 3.

tations. A la personne humaine, en effet, se rattachent, dans l'ordre physique, la santé, la vie, la liberté, dont il n'est permis à aucun particulier de frustrer l'un de ses semblables, dans l'ordre moral, la réputation, l'honneur, la fidélité, la vertu sous toutes ses formes, que personne n'a le droit d'attaquer en autrui. Aussi, les travaux excessifs, les coups, les blessures, les mutilations, la séquestration, l'assassinat, la détraction, le faux témoignage, la médisance, la calomnie, l'adultère, les tentatives de corruption, quel qu'en soit l'objet précis, constituent-ils des actes où la justice commutative est appelée à intervenir. — 3° En parlant des œuvres, la théologie catholique a surtout en vue le travail, dont la rémunération appartient à la justice commutative. Saint Thomas le note expressément, donnant comme exemple d'œuvre, objet de commutation, « le travail qu'on exige d'un autre ou qu'on lui accorde à juste titre [1] ».

*
* *

Dans les commutations volontaires, l'exercice de la vertu de justice ne rencontre pas d'obstacles sérieux. Le juste prix étant fixé entre les intéressés, le « milieu » que doit réaliser la justice est déterminé par l'égalité de compensation des choses données et des choses reçues. Mais les commutations involon-

[1] Id., *ibid.*

taires présentent plus d'une difficulté au sujet de la compensation que doit apporter la justice en vue de rétablir le « milieu » déplacé. Dans toutes les circonstances où l'injustice est l'origine de la commutation, il faut, au nom de la justice, établir une égalité de correspondance entre la passion et l'action, c'est-à-dire entre le tort causé et la réparation nécessaire. C'est ce que saint Thomas, traduisant le terme aristotélicien ἀντιπέπονθος, appelle *contrepassion*, c'est-à-dire réciprocité d'action pour faire souffrir à l'injuste agresseur le mal qu'il a fait lui-même souffrir aux autres [1]. C'est la formule chrétienne de la loi du talion. Le Docteur Angélique observe à bon droit que l'égalité requise par la justice n'existerait pas toujours si le coupable éprouvait simplement, en l'espèce, le même mal que celui qu'il a commis ou une punition proportionnée à la seule matière de l'injure qu'il a faite. La gravité d'une injure se mesure non seulement à sa matière, mais encore à la dignité de la personne injuriée. Sans doute, la condition de la personne ne se considère directement que dans la justice distributive ; mais, dans la justice commutative, cette condition influe cependant sur la gravité de l'injure [2]. L'injure est bien plus considérable si l'on frappe un prince que si l'on frappe un simple

[1] Id., *ibid.*, a. 4.
[2] Id., *ibid.*, a. 2. ad 3.

citoyen. La justice commutative exige donc une réparation et une peine beaucoup plus considérables que celles qu'elle exigerait si l'injure — la même considérée matériellement — avait été adressée au simple citoyen. De même, lorsqu'il faut réparer un tort causé dans les biens du prochain, la justice commutative exige que la réparation dépasse le tort causé : il serait insuffisant de reprendre au coupable exactement ce qu'il a pris. En effet, de cette manière, celui qui a fait tort ne perdrait rien en réalité. Aussi, pour le punir, exige-t-on de lui qu'il rende davantage, parce qu'il n'a pas seulement fait du tort à un simple particulier, mais qu'il a lésé l'Etat, en méconnaissant l'assurance que donne sa protection. Enfin, il existe des torts, d'ordre moral, qu'il est difficile de compenser et de réparer pleinement. Quelles que soient les difficultés de fait, il n'en est pas moins vrai qu'en droit, la justice commutative exige cette réparation et cette compensation.

* * *

L'Etat lui-même peut, en certaines circonstances, jouer, vis-à-vis des particuliers, le rôle d'une simple partie et entretenir à leur égard des rapports réglés par la justice commutative. C'est lorsqu'il récompense les services à la société. Cette récompense, en effet, est une véritable rémunération d'un

travail accompli. Elle est un salaire. Certains services peuvent être estimés vénalement : ainsi, les fonctionnaires sont rémunérés par leur traitement ; les officiers, par leur solde. D'autres services ne peuvent être l'objet que d'une récompense morale : le dévouement sur le champ de bataille pour la cause de la patrie ; une longue carrière, tout entière consacrée à l'accomplissement scrupuleux de la tâche quotidienne ; des découvertes scientifiques dont l'utilité rejaillit sur la patrie et sur l'humanité, voilà autant de services de nature très spéciale et qui appellent néanmoins une rémunération. La société s'acquitte alors de sa dette en accordant des distinctions honorifiques. Mais, en réalité, il s'agit bien ici d'acquitter une dette : on estime, comme on le peut, la valeur du service rendu ; mais l'égalité qu'on veut rétablir en reconnaissance de ce service est, dans la mesure du possible, une égalité arithmétique. C'est donc encore le domaine de la justice commutative : « Si l'on accordait, dit saint Thomas, à celui qui aurait servi la société *une récompense pour les services qu'il lui aurait rendus*, cet acte n'appartiendrait pas à la justice distributive, mais à la justice commutative. Car, dans la justice distributive, on ne considère pas l'égalité de la chose reçue et de la chose donnée, mais on ne considère que le mérite et la condition des personnes [1] ».

[1] Id., *ibid.*, a. 4, ad 2.

La société agit alors à la façon d'un simple particulier. Le travail fourni, les services rendus ont sans doute pour fin médiate le bien commun, et c'est à titre de protecteur de l'intérêt commun que l'Etat intervient pour rémunérer ce travail et ces services. Mais la rémunération étant due en propre à celui qui l'a méritée par son travail, elle ne saurait, en aucun cas, perdre son caractère d'acte de justice commutative : « La justice distributive et la justice commutative ne se distinguent pas seulement d'après l'unité et la pluralité, *mais d'après la nature différente de la chose due.* On ne doit pas à quelqu'un ce qui est commun de la même manière et au même titre que ce qui lui est propre [1] ». Lorsqu'il s'agit de traités passés avec des particuliers ou de dettes contractées à leur égard, l'Etat est justiciable des tribunaux établis par lui-même, en tant que gardien de l'ordre de la justice. N'est-ce pas une excellente preuve qu'en remunérant les services publics, il agit à la façon d'un particulier ?

### § 2. — De la justice distributive.

C'est donc lorsqu'il faut répartir le bien général, comme tel, entre les citoyens, — rapports du tout à la partie — qu'intervient la justice distributive. Le bien général de la

[1] Id., *ibid.*, a. 1, ad 5.

cité et le bien particulier de l'individu ne diffèrent pas seulement comme le *beaucoup* et le *peu* ; le bien commun n'est pas formé par l'addition des biens particuliers ; il diffère formellement de ces biens particuliers, même pris collectivement. Le rapport du tout à la partie, du bien général au bien particulier, de l'intérêt commun à l'intérêt privé, est donc principalement un rapport, non de quantité, mais de qualité.

L'objet formel de la justice distributive est donc *ce qui est dû à autrui en raison de ses mérites* ou, plus généralement, *en raison de la condition même de sa personne* : « Les parties et le tout sont en quelque sorte une même chose. Ainsi, ce qui appartient au tout appartient d'une certaine manière à la partie. Par conséquent, quand on distribue quelque chose des biens communs à certains individus, ils reçoivent tous, *en quelque façon*, ce qui est le leur [1] ». Sans doute, le droit qui commande à cette dette est d'autre nature que dans la justice commutative ; mais ce droit existe et se fonde sur les mérites et la condition de la personne appelée à recevoir sa part de biens communs. C'est un droit réel, et si l'autorité publique venait à méconnaître ce droit des membres de la communauté, elle « violerait la stricte justice, qui veut qu'à chacun soit rendu ce qui lui est dû [2]. »

[1] Id., *ibid.*, a. 1, ad 2.
[2] Léon XIII, Encycl. *Rerum Novarum*, *op. cit.*, t. III, p. 45.

Dans la répartition du bien commun intervient donc une proportion basée sur la condition des personnes : « Dans la justice distributive, on donne quelque chose à un individu, en tant que ce qui appartient au tout appartient à la partie. Or, ce qui est dû est d'autant plus important que la partie occupe, dans le tout, une situation plus considérable. Aussi, dans la justice distributive, accorde-t-on une part de biens communs d'autant plus forte à un individu qu'il joue un rôle plus élevé dans la sociéte... Le milieu, dans cette justice, ne peut donc se prendre selon l'égalité d'une chose à une autre, mais selon la proportion des choses aux personnes, de telle sorte que, comme une personne en surpasse une autre, de même, la chose qui est donnée à l'une surpasse celle qui est donnée à l'autre. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Ethique*, l. V, c. 3) que ce milieu est en rapport avec la proportion géométrique, d'après laquelle l'égalité se considère non d'après la quantité, mais d'après la proportion, comme si nous disions : *six* est à *quatre*, comme *trois* est à *deux* [1] ».

Egalité de proportion et non de quantité : voilà donc l'objet formel spécifiant la justice distributive et la distinguant de la commutative. En conséquence, la matière prochaine de cette vertu est, non plus les échanges ou commutations, mais les *distributions*.

[1] S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. LXI, a. 2.

D'ailleurs, distributions, ainsi que commutations, portent sur les choses, les personnes et les œuvres : « Les choses peuvent être distribuées par l'autorité publique aux particuliers ; les travaux peuvent être aussi l'objet de répartitions [1]. » Quant aux personnes, comme les distributions ont toujours lieu d'après leur condition et leur mérite, elles entrent toujours en ligne de compte dans la justice distributive.

*
* *

Les biens communs à distribuer aux particuliers sont, d'une part les avantages que la cité peut procurer aux citoyens comme tels et, d'autre part, les charges correspondant à ces avantages.

1° Nous parlons des *avantages* auxquels les citoyens ont droit *comme tels*, c'est-à-dire sans aucun autre titre que celui de citoyens : exercices de leurs droits civiques [2], usage des libertés garanties par l'Etat sous la tutelle bienfaisante des lois [3] et, en particulier,

[1] Id., *ibid.*, a. 3.

[2] « Dans la bonne organisation des chefs dans une société..., il faut que tout le monde ait sa portion de souveraineté,... soit parce que tous les citoyens sont éligibles, soit parce qu'ils sont tous électeurs. » Id., Ia IIae, q. cv, a. 1.

[3] « Un peuple est une assemblée d'hommes réunis sous les mêmes lois, dans un but d'utilité commune. Par conséquent, il est de l'essence d'un peuple que les rapports des hommes entre eux soient réglés par de justes lois. Or, ces rapports sont de deux sortes : les uns reposent sur l'autorité du prince ;

du droit de propriété [1] et d'association [2] ; protection de leurs personnes et de leurs familles ; accession possible à toutes les fonctions et dignités de l'Etat [3] ; utilisation,

les autres, sur la volonté propre des individus. Et comme la volonté de chacun peut disposer de ce qui est soumis à sa puissance, c'est d'après l'autorité des princes auxquels les hommes sont soumis que la justice s'exerce et que les méchants sont punis. » Id., *ibid.*, a. 2.

[1] Cf. IIa IIae, q. LXVI, a. 2. Ailleurs, Ia IIae, q. CV, a. 2, saint Thomas dit expressément : « Les particuliers ont pouvoir sur leurs propriétés ; c'est pourquoi, de leur autorité propre, ils peuvent se les communiquer réciproquement, au moyen des achats, des ventes, des donations et d'autres contrats analogues ». — Nous reviendrons sur le droit de propriété dans le chapitre quatrième : *les rapports sociaux de charité.*

[2] Saint Thomas parle couramment de cette « amitié que nous *contractons librement* avec nos amis pour les choses qui tombent sous notre libre arbitre, par exemple, *pour nos affaires* », *Somme théol.*, IIa IIae, q. XXVI, a. 8, ad 1.

[3] Cf. *id.*, Ia IIae, q. CV, a. 2. — Il convient de faire observer qu'à ces devoirs imposés par la justice distributive à l'Etat répondent, chez les citoyens, des obligations correspondantes. Dans nos démocraties modernes, c'est un *devoir* pour les citoyens de prendre part aux affaires et de briguer les charges publiques dans la mesure où ils le peuvent : « Généralement, dit Léon XIII, refuser de prendre part aux affaires publiques serait aussi répréhensible que de n'apporter à l'utilité commune ni soin ni concours ; d'autant plus que les catholiques, en vertu même de la doctrine qu'ils professent, sont obligés de remplir ce devoir en toute intégrité et conscience... les catholiques ont de justes motifs d'aborder la vie publique ; car ils le font et doivent le faire, non pour approuver ce qu'il peut y avoir de blamâble présentement dans les institutions politiques, mais pour tirer de ces institutions mêmes, autant que faire se peut, le bien public, sincère et vrai, en se proposant d'infuser dans toutes les veines de l'Etat, comme un sève et un sang réparateur, la vertu et l'influence de la religion catholique ». Encycl. *Immortale Dei*, *op. cit.*; t. II, p. 47-49.

pour leur compte personnel, sous les conditions imposées par le souci de l'intérêt général, de toutes les facilités qu'apporte, en vue du bien-être de la collectivité et, par elle, des citoyens pris individuellement, la bonne administration de l'Etat [1]. — Néanmoins dans cette distribution des biens communs aux citoyens, la justice, avons-dit, exige que meilleure part soit faite, en raison de leur mérite ou de leur situation à ceux qui jouent un rôle plus considérable dans la cité. Plusieurs éléments doivent entrer en ligne de compte pour apprécier ce rôle. A titre d'exemples, le Docteur Angélique cite : la vertu, la richesse, la liberté [2] ; mais il a soin de noter que cette énumération n'est pas complète. Dans nos sociétés modernes, où la prospérité générale dépend surtout du développement de l'agriculture, du commerce et de l'industrie, le travail est un titre très spécial à la sollicitude de l'Etat en vue de la répartition des biens communs. Dans son encyclique *Rerum Novarum*, le Pape Léon XIII en a fait la remarque expresse : « Tous ces biens, c'est le travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine, qui en est surtout la source féconde et nécessaire. Bien plus... on peut affirmer sans crainte de se tromper qu'il est la source unique d'où procède la richesse des

[1] Voir sur ce point, les judicieuses réflexions de saint Thomas, *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque*, I, leçon I.

[2] *Somme théol.*, IIa IIae, q. LXI, a 2.

nations. L'équité demande donc que l'Etat se préoccupe des travailleurs et fasse en sorte que de tous les biens qu'ils procurent à la société, il leur revienne une part convenable »[1].

Le rôle et le mérite du citoyen influent non seulement sur l'importance de sa part de bien commun ; ils influent surtout sur la nature même de cette part. Le rapport du tout à la partie est avant tout — ne l'oublions pas — un rapport de qualité. Aussi la bonne répartition des emplois et des fonctions de l'Etat doit-elle être faite en tenant compte des compétences et des aptitudes, de manière que chacun soit à sa place et puisse fournir, en vue de l'intérêt général, le meilleur rendement possible[2].

2° La justice distributive procède, d'autre part, à la répartition équitable des *charges* correspondant aux avantages que chaque citoyen recueille, comme sa part du bien commun. Il est juste, en effet, que dans la mesure même où le citoyen profite, pour sa commodité personnelle, des avantages communs, il participe aux dépenses occasionnées par l'organisation de la cité et apporte sa contribution à l'effort commun. « Le peuple, dit avec raison saint Thomas, doit subvenir

[1] Léon XIII, Encycl. *Rerum Novarum*, *op. cit.*, p. 47.

[2] « La discipline doit être en rapport avec les forces naturelles de chacun et avec la position dans laquelle on se trouve. » S. Thomas, *Somme théol.*, Ia IIae, q. xcv, a. 3 ; cf. IIa IIae, q. xl, a. 2.

aux frais de ceux qui se dévouent à la défense de ses intérêts généraux[1] », et c'est selon la loi de la justice distributive que les impôts doivent être répartis entre tous les citoyens. Cette règle vaut pour les amendes et peines collectives dont tout une ville ou une province peuvent être frappées, en temps de guerre, par l'envahisseur victorieux[2].

Une conclusion se dégage de ces réflexions. La forme des lois humaines doit toujours, qu'il s'agisse de biens à répartir ou de charges à imposer, répondre aux exigences de la justice distributive. « Parmi les graves et nombreux devoirs des gouvernements qui veulent pourvoir comme il convient au bien public, celui qui domine tous les autres consiste à avoir soin également de toutes les classes de citoyens, en observant rigoureusement les lois de la justice dite distributive[3]. »

[1] Id., *ibid.*, IIa IIae, q. lxxxvii, a. 1 ; cf. q. cii, a. 2, ad 3.

[2] Dans la répartition du butin, en temps de guerre, et, d'une façon plus générale, dans la distribution des récompenses (que l'on a rattachée précédemment à la justice commutative), la justice distributive *peut* cependant avoir un rôle à jouer. Ce ne sont pas seulement les services rendus à la patrie que l'Etat entend reconnaître en distribuant ses distinctions honorifiques, c'est parfois encore la valeur, le mérite personnel, qu'il veut mettre en relief. — Il n'est d'ailleurs pas contradictoire que sous deux aspects formellement distincts, le même acte relève à la fois de la justice commutative et de la justice distributive. Les restitutions, dans l'ordre de la justice distributive, relèvent de la justice commutative : cf., S. Thomas, *op. cit.*, IIa IIae, q. lxii, a. 1, ad 3.

[3] Léon XIII, Encycl. *Rerum Novarum*, *op. cit.*, p. 47.

« Une loi serait mauvaise, affirme le Docteur Angélique, qui, tout en se rapportant à l'intérêt général, dispenserait inégalement les charges entre les citoyens [1]. » Cette conclusion est à retenir, car elle est d'une portée considérable relativement au règlement des conflits sociaux.

### § 3. — De la justice générale ou légale.

Dans les société, nous l'avons déjà remarqué, le bien commun n'est pas la somme des biens particuliers ; c'est l'être et le bien-être de la collectivité tout entière et considérée comme telle. C'est ce que ce saint Thomas, définissant le but de la loi, appelle « la félicité commune de l'Etat [2] », indiquant par là « cette abondance de biens extérieurs dont l'usage est requis, dans la société bien constituée, à l'exercice de la vertu [3] ».

« Le bien général se compose d'une multitude de choses [4]. L'intégrité du territoire national, le bon état des finances, la prospérité de l'agriculture, du commerce et de l'industrie sont les principaux éléments de ce bien-être. Mais le souci de la morale publique, le respect des droits de tous, le jeu

[1] *Somme théol.*, Iª IIªᵉ, q. xcvi, a. 4.

[2] Id., q. xc, a. 2.

[3] Léon XIII, Encycl. *Rerum Novarum*, *op. cit.*, p. 47. Le texte cité par Léon XIII est de saint Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. 15.

[4] S. Thomas, *Somme théol.*, Iª IIªᵉ, q. xcvi, a. 1.

normal des libertés non moins que la tutelle bienfaisante des lois justes en sont les conditions indispensables. De tout cet ensemble résulte « la tranquillité temporelle de l'Etat [1] ».

Or, le simple amour du bien commun — de ce bien supérieur, dans l'ordre naturel, au bien particulier quel qu'il soit [2] — doit nous incliner à ordonner toutes nos actions vers l'intérêt général. Nous ne sommes pas des isolés ; nous faisons partie d'un tout social et notre situation de parties relativement au tout nous oblige naturellement à dépenser nos énergies au service du bien commun pour que celui-ci rejaillisse sur tous et sur chacun : « La partie aime le bien du tout selon qu'il lui convient ; non pas de telle façon qu'elle rapporte le bien du tout à elle-même, mais plutôt de telle sorte qu'elle se rapporte elle-même au bien du tout » [3]. La société étant

[1] Id., *ibid.*, q. xcviii, a. 1.

[2] « Chaque partie aime naturellement le bien général du tout plus que le bien particulier qui lui est propre » ; IIa IIae, q. xxvi, a. 3. — « Le bien général est toujours plus digne d'être aimé de la part de chaque être que son bien propre, comme le bien du tout est pour la partie plus digne d'être aimé que son bien particulier » ; id., *ibid.*, a. 4, ad 3. — « Le bien général de la multitude est plus divin que le bien d'un seul individu » ; id, q. xxxi, a. 3, ad 2. — « Parmi les œuvres de vertus, les meilleures paraissent être celles qui se rapprochent du bien général, parce que le bien d'une nation vaut mieux que celui d'un individu... Le bien de l'Etat est le plus important de tous les biens humains. » id., q. cxxiv, a. 5, ad 3.

[3] Id., q. xxvi, a. 3. ad 2 ; cf., q. lviii, a. 9, ad 3 ; q. lxiv. a. 2 ; a. 5 ; q. lxv, a. 1.

de droit naturel, cette coordination des efforts de tous ses membres en vue de l'intérêt général lui est en quelque sorte due. Et comme l'acquittement d'une dette quelconque — dette stricte ou simplement morale — est rattaché à la vertu de justice, entendue dans le sens le plus large du mot [1], l'acquittement de notre dette sociale se rattache à la justice dite *générale* [2].

Pourquoi générale ? C'est parce qu'ayant pour objet le bien commun, cette justice rapporte à ce bien les actes des autres vertus.

[1] Voir chapitre I^er, § 3, page 10. Cf., I^a II^ae, q. LX, a. 3, ad 1.

[2] « De même que la justice tout court a pour but de nous faire rendre à chacun ce qui lui est dû, de même la justice légale (ou générale) nous oblige à rendre à la société ce qui lui est dû. Or, quel est ce dû ? D'un mot, *c'est tout ce qui peut favoriser le bien commun*, tel qu'il se trouve déterminé par la loi naturelle et toutes les lois justes qui, de près ou de loin, s'y ramènent... Or, existe t-il une vertu humaine, que dis-je, y a-t-il un seul acte d'une vertu qui, ordonné au bien commun, ne puisse en favoriser le progrès et l'extension ?... La justice légale est (donc) une vertu, donc un *devoir*, qui ordonne tous les actes de toutes les autres vertus, donc tous les autres devoirs, au bien commun de la société. » M. S. GILLET, *L'Eglise et la Famille*, 3^e éd., Paris, 1917, p. 46-47. « Toutefois, remarque à juste titre Mgr du Vauroux, nous ne sommes pas tenus de prendre à chaque instant, pour but de nos actes, l'intérêt général : « L'homme, observe saint Thomas (I^a II^ae, q. XXI, a. 4, ad 3) n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout lui-même et selon tout ce qui est à lui ». Vérité profonde et qu'il faut opposer aux exagèrations dangereuses des absolutistes qui, hier césariens, aujourd'hui collectivistes, attribuent à l'Etat le droit de pénétrer dans le sanctuaire inviolable de la conscience ». *Nécessaire retour à la philosophie catholique, Revue du clergé Français*, t. XCIX p. 262.

Ainsi, la charité, vertu théologale, est appelée vertu générale, parce qu'elle ordonne vers le souverain bien des actes de toutes les autres vertus : « La justice règle l'homme dans ses rapports avec les autres : ce qui peut se faire de deux manières. On peut avoir des relations avec les autres considérés individuellement, ou bien considérés en général : c'est ainsi que celui qui est au service d'une société est par là même au service de tous les hommes qui en font partie. La justice peut donc, selon sa propre nature, se rapporter à ces deux objets. Or, il est évident que tous ceux qui font partie d'une société sont à cette société ce que les parties sont au tout ; et comme ce qu'est la partie appartient au tout, il s'ensuit que tout le bien de la partie peut être rapporté au bien du tout. D'après ces principes, le bien de chaque vertu, — même si la vertu règle l'homme par rapport à lui-même ou par rapport aux autres individus, — peut être ordonné au bien général, objet de la justice. Ainsi les actes de toutes les vertus peuvent appartenir à la justice, en tant qu'elle règle l'homme par rapport au bien commun. Et c'est en ce sens qu'on dit de la justice, qu'elle est une vertu *générale* [1]. »

[1] S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. LVIII, a. 5. La justice générale se rapporte également à Dieu, car c'est pour nous un devoir de faire le bien et d'éviter le mal dans l'exercice de toutes les vertus : « La justice, considérée comme un vertu spéciale, se rapporte au bien qui est dû au prochain. En ce sens, il appartient à la justice spéciale de faire le bien

La justice générale s'appelle également, dans le langage théologique, justice *légale*. Il appartient à la loi — il s'agit ici de toute espèce de lois, de la loi naturelle et de la loi positive, de la loi divine et de la loi humaine — de régler ce qui se rapporte au bien commun. La justice générale reçoit le nom de légale parce qu'elle met l'homme d'accord avec la loi qui rapporte au bien commun les actes de toutes les vertus [1].

Nous aurons à indiquer plus loin les relations de la justice légale avec la loi humaine. Pour prévenir les malentendus, disons simplement que la justice légale, mettant l'homme d'accord avec toute espèce de lois, avec la loi naturelle aussi bien qu'avec la loi positive, avec la loi divine aussi bien qu'avec la loi humaine, n'exclut aucune obligation. Elle s'étend non seulement aux actes exigés pas la stricte justice, mais encore aux obligations d'honnêteté et de bienfaisance, aux dettes morales et amicales. Encore une fois donc, la justice générale ou légale se distingue de la justice proprement dite, vertu spéciale

que l'on doit au prochain et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire ce qui nuit à autrui. Mais c'est à la justice générale qu'il appartient de faire le bien qui est obligatoire envers la société et envers Dieu et d'éviter le mal contraire. On dit que ces deux choses (faire le bien, éviter le mal) sont les parties intégrantes de la justice générale ou spéciale, parce qu'elles sont requises pour faire des actes de parfaite justice ». Id., *ibid.*, q. LXXIX, a. 1.

[1] Id., *ibid*, q. LVIII, a. 5.

et particulière ; elle désigne l'acquittement d'une dette sociale quelconque, au sens « large » du mot justice. La loi civile ne peut avoir pour objet que ce qui est strictement requis pour la sauvegarde du bien commun de la société : elle s'inspire de la justice générale, mais comporte des limites que ne connaît pas la *vertu* de justice générale ou légale [1].

* * *

On peut se demander si la justice générale est une vertu distincte des autres vertus. — Nous nous trouvons ici en face de deux solutions différentes, celle de saint Thomas et des théologiens catholiques et celle d'Aristote. Mais la divergence de vues sur ce point de détail n'est d'aucune importance relativement à l'ensemble du système. Il importe néanmoins de la signaler, ne serait-ce que pour mieux saisir le caractère général de la justice légale.

Saint Thomas affirme que, considérée dans son essence, la justice légale ou générale est une vertu *spéciale*, distincte des autres vertus. Le bien commun est son objet propre. Elle est donc distincte des autres vertus au même titre que la charité surnaturelle qui,

[1] Il ne faut donc pas confondre une obligation de justice générale ou légale avec la dette exigible par la force des lois et que saint Thomas, à plusieurs reprises, nomme dette *légale* par opposition à la dette *morale*.

vertu générale par son influence, est essentiellement une vertu particulière, distincte des autres. Mais, à proprement parler, la justice légale n'a pas d'acte propre, puisque son objet est précisément d'ordonner au bien commun les actes des autres vertus. Les actes de justice générale se réfèrent donc immédiatement à l'exercice de quelque autre vertu : la justice générale ne fait que les commander et les ordonner en vue du bien général qu'il faut procurer. Certains de ces actes, d'ailleurs, se rapportent *immédiatement* à cette fin et tombent, par leur nature même, sous l'influence de la justice : tel, l'acte de force du soldat, donnant sa vie pour le salut de la patrie ; tel, l'acte de la libéralité du citoyen, acquittant l'impôt que prélève l'Etat. D'autres actes ne se rapportent au bien commun que *médiatement ;* c'est à la justice générale ou légale d'intervenir pour leur imprimer la direction nécessaire en vue d'atteindre la fin désirée : ainsi, la procréation et l'éducation des enfants, l'observation des lois de la tempérance se rapportent immédiatement au bien de l'individu et de la famille, mais comportent une relation certaine avec l'intérêt général de la société [1].

Aristote explique plus simplement la nature de la justice générale ou légale. Pour lui, ce n'est point une vertu spéciale, distincte des autres vertus. Ce sont toutes les

[1] Cf., *Somme théol.*, Ia IIae, q. c, a. 11, ad 3.

vertus elles-mêmes, considérées dans leur rapport avec le bien commun. Ainsi la vertu ne diffère de la justice légale que par le concept de notre raison [1]. Par ailleurs, les actes de vertu se référant au bien commun soit immédiatement soit médiatement, l'économie des rapports sociaux ne se trouve en rien modifiée par cette légère divergence d'opinion, tout entière confinée dans la métaphysique.

* * *

Dans la cité, le bien commun est l'apanage de tous. La vertu qui a pour objet le bien commun est donc la vertu du prince comme celle des sujets. Toutefois, en raison même de la qualité du souverain, la justice générale ou légale aura, chez lui, un tout autre rôle que chez les sujets. Tandis qu'*elle dispose le détenteur de l'autorité à faire des lois* en vue du bien commun, *elle engage*, en vue du même bien commun, *les sujets à obéir aux lois* [2] : « Elle est, dans le chef de l'Etat, d'une manière principale et supérieure (*quasi architectonice*) ; elle réside, dans les sujets, d'une manière secondaire et pour ainsi dire administrative » (*quasi administrative*) [3]. C'est

[1] Cf., Aristote, *Ethique à Nicomaque*, l. V, c. 1 ; S. Thomas, *op. cit.*, Ia IIae, q. lx, a. 3, ad 2 ; IIa IIae, q. lviii, a. 6.

[2] C'est là la meilleure interprétation du *quasi architectonice, quasi administrative* du texte de saint Thomas. Voir Billuart, *Cursus théolgiæ, De justitia et jure*, diss. v, a. 2.

[3] S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. lviii, a. 6.

encore la même vérité que, quelques pages plus loin, saint Thomas exprime en des termes remarquables : « La justice est dans le prince comme la vertu royale et dominante qui ordonne et commande ce qui est juste; tandis que dans les sujets elle est comme la vertu qui exécute et qui obéit [1]. »

C'est donc dans le « prince », par l'organe de la loi, que la justice générale trouve son complément ultime et nécessaire dans la société, c'est-à-dire la force obligatoire qui, lorsque les circonstances le requièrent, impose aux sujets l'acquittement de leur « dette » vis-à-vis de la société. La loi est, en effet, un moyen très efficace de coordonner les efforts de tous en vue du bien commun. aussi l'organisation économique de la société suppose-t-elle une connaissance exacte des conditions générales dans lesquelles la loi est appelée à intervenir pour solutionner les conflits sociaux et procurer la félicité de l'Etat et celle des individus. L'exposé de ces conditions fera l'objet du chapitre suivant.

[1] Id., *ibid.*, q. lx, a. 1, ad 4.

# CHAPITRE III

## Conditions de l'intervention légale.

Saint Thomas d'Aquin définit la loi : « un ordre imposé par la raison, tendant au bien général, promulgué par celui qui a soin de la communauté [1] ». — En étudiant ici les conditions de l'intervention légale, en vue du réglement des conflits sociaux, nous nous attacherons uniquement au deuxième élément de la définition de la loi : *elle tend au bien général*. Cet aspect est le seul qui intéresse directement notre étude.

### § 1. — Finalité de la loi.

La théologie rappelle que la loi, étant une règle imposée par la raison aux actes humains, doit principalement et surtout se référer au premier principe des actions régies par la raison pratique. Ce premier principe est la fin dernière de la vie humaine, c'est-à-dire la félicité ou la béatitude [2]. Mais, dans la société, la partie est au tout, l'individu est à la cité, comme l'imparfait est au parfait. L'ordre imposé par la raison doit donc

[1] *Somme théol.*, Ia IIae, q. xc, a. 4.
[2] Id., *ibid.*, q. ii, a. 5 ; a. 7 ; cf. q. i, a. 6 ; a. 7.

viser d'abord et immédiatement à atteindre *le bien général*, la béatitude commune et, par elle, médiatement, la félicité des individus : « Toute partie se rapportant au tout comme l'imparfait au parfait, et un homme étant une partie d'une communauté parfaite, il est nécessaire que la loi se rapporte, à proprement parler, à la félicité commune... On appelle justes les lois qui produisent ou qui entretiennent la félicité de l'Etat et celle des individus par suite des relations que la vie de société établit entre eux... Par conséquent, puisque la loi se rapporte surtout au bien général, il faut donc que tout autre précepte qui a pour objet une œuvre particulière n'ait la nature d'une loi qu'autant qu'il se rapporte au bien général lui-même. Toute loi a donc pour fin le bien général [1]. » Ainsi la fin de la loi se confond avec la fin de l'Etat. Nous avons déjà rapidement exquissé les différents aspects et énuméré les principaux éléments du bien commun. Mais il importe d'en préciser maintenant la nature avec le plus de rigueur possible [2].

La voie la plus simple est de se demander pourquoi les individus, ou plutôt les sociétés primitives ou inférieures auxquelles ils ap-

[1] Id., *ibid.*, q. xc, a. 2.

[2] On se contentera de résumer ici la première partie de l'excellent article de M. le chanoine H. Dehove, *Le Droit des Familles vis-à-vis de l'Etat*, dans les *Questions ecclésiastiques*, juin 1911, p. 481-504.

partiennent d'abord, évoluent spontanément en sociétés politiques ou proprement dites. Le même besoin qui a déterminé la formation des communautés primitives, a déterminé, en agissant sur un champ plus vaste et relativement à des buts plus considérables, l'éclosion des sociétés parfaites. De même que les familles se réunissent en tribus, ou bourgades, ou communes, pour s'entr'aider dans la poursuite du bien-être, de même, familles et tribus ou communes s'associent sous forme de cités pour suppléer par leur agrégation à l'insuffisance qui résulterait de leur isolement, en vue de fortifier leur faiblesse à chacune par leur puissance à toutes, afin de s'assurer, en combinant leurs efforts et en faisant échange de bons offices la somme des biens nécessaires pour mener une vie vraiment humaine et jouir du bonheur qu'on peut raisonnablement souhaiter ici-bas.

C'est pourquoi Aristote considère comme le caractère distinctif de la cité : αὐτάρκεια ou la suffisance à soi-même, le fait de se suffire complètement [1], par la possession de tous les moyens, de toutes les ressources, de toutes les capacités requises pour satisfaire à toutes les exigences normales de la vie (*Politique*, III, 9).

La fonction spécifique de la société civile est donc de garantir à tous ses membres,

[1] *Vitæ sufficientia perfecta*, dit saint Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, l. I. c. 1.

individus, familles, groupements naturels et volontaires, la possibilité d'un plein et légitime développement. Par elle, la félicité devient sur terre pratiquement possible ou accessible à tous. Il ne lui appartient pas toutefois de faire, directement et par elle-même, le bonheur des *individus*, considérés comme tels. Le bonheur de chacun consiste dans un état subjectif et dépend de l'appréciation personnelle et du libre effort. Chacun est et doit être l'artisan de sa propre félicité. La société civile, et partant l'Etat, a cependant pour rôle primordial de réaliser, autant que possible, tout un ensemble de dispositions et d'institutions qui permette à chacun de parvenir, s'il veut s'en donner la peine, à la forme de félicité qui se trouve répondre *pro tempore* à sa condition. La société a rempli toute sa tâche, quand il n'a pas dépendu d'elle que chacun n'y parvint effectivement, quand aucun n'est exclu, par la faute de la société, du bonheur temporel ou naturel auquel il peut prétendre [1].

La fin propre ou immédiate de l'Etat ne réside donc pas dans le bien individuel ou privé, mais dans *le bien commun*, cet ensemble de conditions requises pour que *tous* les membres de la société aient la facilité d'atteindre librement, par leur activité propre et dans la mesure du possible, à leur vrai bonheur temporel. Leur *vrai* bonheur, disons-

[1] Cf. CATHREIN, *Moralphilosophie*, t. III, a. 436.

nous, c'est-à-dire le bonheur qui non seulement ne fasse pas obstacle à leur fin éternelle, mais qui en facilite l'obtention. Pensée extrêmement féconde et dont on aura plus tard à tirer des conclusions pratique tout à fait remarquables.

Les conditions propres à rendre vrai le bonheurde chacun sont de deux sortes, et, par là, le bien commun enveloppe deux éléments constitutifs. Premièrement, la sauvegarde des droits et libertés légitimes de chacun. Cette sauvegarde est précisément l'une des garanties cherchées par les individus en s'incorporant à la cité. Cet aspect du bien commun répond au rôle négatif de l'Etat, protecteur né de l'ordre juridique et social, défenseur de la justice. Deuxièmement, un concours effectif, une aide positive ou un complément réel apporté à l'initiative privée. C'est là le second motif qui a déterminé les hommes à entrer dans la communauté primitive. Les hommes veulent non seulement se prémunir contre les obstacles à la mise en valeur de leurs ressources personnelles, mais encore compenser les défauts que ces ressources peuvent présenter : la théorie de l'Etat *simplement* gendarme est incomplète, et, si elle veut se donner comme complète, positivement fausse.

Cette doctrine a été mise en relief avec une précision remarquable par Suarez, commentant la doctrine de l'Angélique Docteur :

« La puissance civile législative, dit le grand théologien espagnol, même considérée dans l'état de pure nature, n'a pas pour fin intrinsèque et immédiate le bonheur naturel de la vie future [1]; bien plus, pas même le bonheur naturel proprement dit de la vie présente, en tant qu'il est le fait des hommes pris individuellement et, pour ainsi dire, un à un, à titre de personnes particulières ; mais je dis que la fin de la puissance civile législative est le *bonheur naturel de la communauté humaine parfaite et des individus, en tant que membres d'une telle communauté.* Et voici à quoi revient ce bonheur naturel de la communauté parfaite et de ses membres ; c'est, à savoir, qu'ils vivent dans la paix et dans la justice ; qu'ils jouissent en quantité suffisante des biens qui se rapportent à l'entretien et au bien-être de la vie corporelle et que fleurissent dans l'Etat les bonnes mœurs indispensables à sa paix et à sa prospérité, ainsi qu'à la conservation de la nature humaine. Telle est la doctrine de saint Thomas, dans la I$^{a}$ II$^{ae}$, q. xc, etc., où il enseigne que le but des lois humaines réside dans le bien commun de la cité et qu'elles ne peuvent rien prohiber ou prescrire qu'en vue de ce bien [2]. » Une

[1] Il est à peine utile d'ajouter que ce bonheur naturel de la vie future n'est pas dans l'ordre actuel de la Providence, puisque Dieu a créé l'homme, non pas dans l'état de pure nature, mais dans l'état de nature élevée par la grâce à l'ordre surnaturel.

[2] Suarez, *De legibus*, l. III, c. xi, n° 7, traduction H.

première conclusion à dégager de ce principe, est qu'une loi, qui n'aurait pas pour objet le bien général, mais un intérêt particulier comme tel, serait radicalement injuste. Le chef de l'Etat lui-même n'a pas le droit d'imposer à ses sujets des lois onéreuses qui n'auraient comme but que sa propre cupidité ou sa propre gloire. Un tel décret serait une violence plutôt qu'une loi [1].

## § 2. — Caractère général de la compréhension des lois, conséquence de cette finalité.

La loi, ayant pour fin le bien général, ne peut être établie en vue du bien particulier des individus. Dirigée uniquement vers l'intérêt commun de tous les citoyens, elle doit donc, en toutes ses prescriptions, demeurer proportionnée à cet intérêt commun. Le bien général, avons-nous déjà dit, se compose de beaucoup de choses. Il est nécessaire que

Dehove, *op. cit.*, p. 485. — Les références à la *Somme théologique*, données par Suarez, sont les suivantes : Ia IIae, q. xc, a. 2 ; q. xcv, a. 1 ; a. 4 ; q. xcvi, a. 2 ; a. 3 ; q. xcix, a. 3.

[1] S. Thomas, *op. cit.*, Ia IIae, q. xcvi, a. 4 ; cf. IIee IIee, q. xlii, a. 2, ad 3. — « Les chefs d'Etat, dit Léon XIII, doivent comprendre que la puissance politique n'est pas faite pour servir l'intérêt privé de personne. Les fonctions publiques doivent être remplies pour l'avantage, non de ceux qui gouvernent, mais de ceux qui sont gouvernés ». Encycl. *Diuturum*, *op. cit.*, t. i, p. 149. « Les lois ont pour but le bien commun. Elles sont dictées, non par la volonté et le jugement trompeur de la foule, mais par la vérité et la justice. » Encycl. *Immortale Dei*, *id.*, t. ii, p. 31.

la loi embrasse une multitude de points dans sa généralité, relativement 1° aux personnes ; 2° aux temps ; 3° aux choses.

1° *Aux personnes.* — La loi ne peut envisager le bien particulier d'un individu pris séparément, comme fin dernière de l'Etat. Elle ne peut concerner les individus que par ses applications particulières, par exemple, dans les arrêts de la justice. Une prescription légale concernant une personne individuellement est sans doute concevable au point de vue du droit, si elle est justifiée d'ailleurs par l'intérêt général, mais elle constituerait un privilège et ne pourrait être appelée une loi. C'est l'ensemble des citoyens que la loi doit atteindre afin de les former à la recherche du bien commun. Si certaines catégories de citoyens sont régies par des lois spéciales qui ne sont pas en réalité des privilèges, c'est que ces citoyens, par leurs fonctions mêmes, sont attachés au service de la communauté : tels, les prêtres qui prient pour le peuple ; les magistrats qui le gouvernent ; les soldats qui combattent pour sa protection, etc. Ces catégories spéciales ont toutes des devoirs et des droits propres, réglés par la loi, précisément en rapport avec leurs fonctions publiques [1].

2° *Aux temps.* — La société n'a pas été établie pour une durée de quelques années, mais pour se perpétuer à jamais par la suc-

[1] Id., *ibid.*, Iª IIªᵉ, q. xcv, a. 4 ; q. xcvi, a. 1, et ad 1.

cession des générations. Sans doute, les lois humaines sont essentiellement muables, non seulement parce que, dans l'organisation de la société, il est conforme à la nature que l'on aille progressivement de l'imparfait au parfait, mais encore parce que, la condition des citoyens variant avec les époques, il faut des lois diverses adaptées à des conditions différentes. Néanmoins, ce changement dans les lois ne peut se concevoir qu'autant qu'il est utile au bien général. Or, considéré en lui-même, ce changement est nuisible au bien général, parce que la coutume est si puissante pour faire observer la loi que des choses, même très faciles, paraissent pénibles dès là qu'on n'en a pas l'habitude. Donc, en modifiant les lois, on en affaiblit la force, parce qu'on détruit une coutume. Il ne faut donc pas changer les lois, s'il n'y a pas un avantage, une utilité manifeste, immense, compensant les inconvénients qu'apporte avec lui tout changement. Une loi n'est pas faite pour un jour : elle comporte une certaine stabilité par rapport au temps [1].

3° *Aux choses.* — La loi ne peut pas concerner un objet particulier. Une règle n'est telle qu'autant qu'elle s'applique à tous les objets semblables, dont elle est la mesure commune. S'il y avait autant de règles ou de mesures que d'objets réglés ou mesurés, règles et mesures cesseraient d'être utiles.

[1] Id., *ibid.*, q. xcvii, a. 1.

La raison d'être de la régle, c'est présisément de faire connaître beaucoup de choses au moyen d'une seule. La loi serait donc nulle, si elle ne s'étendait qu'à un seul acte particulier. Elle s'applique d'une façon uniforme à toutes les sactions similaires dont elle est la norme et qu'elle doit orienter vers le bien général. Mais, tout en s'appliquant aux actions particulières des individus, la loi garde une unité réelle, unité de direction qu'elle imprime à tous les actes qu'elle ordonne vers le même but. Et par là, on constate une fois de plus la justesse de la conception théologique du bien général. Ce bien n'est pas la totalisation des biens particuliers ; il n'est pas comparable à un trésor commun formé d'appoints partiels : « Le bien général de la cité et le bien particulier de l'individu ne diffèrent pas seulement comme le peu et le beaucoup, ils diffèrent formellement [1]. » Et, par conséquent lorsque la loi ordonne des actes particuliers vers le bien général, ce n'est pas une communauté de genre ou d'espèce, mais par une communauté de fin : « Les actions, dit saint Thomas, existent dans les individus, mais ces actions particulières peuvent se rapporter au bien général, *non par une communauté de genre ou d'espèce, mais par une communauté de fin* ; et c'est dans ce sens que l'on appelle bien géné-

[12] Id., IIa IIae, q. LXVIII, a. 7, ad 2.

ral la fin générale elle-même[1]. » Cette réflexion mérite quelque attention, car elle condamne l'equivoque d'une expression chère à quelques sociologues contemporains, qui font du bien des particuliers ou de l'intérêt des classes sociales une « spécification » du bien commun.

### § 3. — De la direction imposée par la loi, en vue du bien commun, aux actions humaines.

1° *Principes généraux.* — Au point de vue de la moralité, les actions humaines se divisent en trois catégories. Il y a des actes qui sont bons dans leur genre ; ce sont les actes *vertueux.* Il y a des actes qui sont mauvais dans leur genre ; ce sont les actes *vicieux.* Enfin, il y en a d'*indifférents* de leur nature. — Relativement aux premiers, la loi s'exerce par l'acte du *commandement* : elle ordonne de pratiquer la vertu. A l'égard des actes vicieux, la loi intervient pour les *défendre.* Quant aux actes indifférents, soit qu'il s'agisse d'une indifférence morale absolue, soit qu'il s'agisse simplement d'une indifférence relative à la fin de la loi, la loi peut les *permettre.* Enfin, le moyen employé par la loi pour obtenir l'obéissance des sujets est la crainte du châtiment : *punir* est encore un des actes essentiels à l'exercice de l'autorité dans l'Etat. Commander, défendre, permettre,

[1] Id., Ia IIae, q. xc, a. 2, ad 2.

punir : tels sont donc les quatre moyens par lesquels la loi pose son emprise sur les actes humains, en vue de promouvoir ou de sauvegarder l'intérêt de la collectivité [1].

Mais dans quelles limites la loi peut-elle légitimement intervenir ? Sur quels actes humains pourra-t-elle exercer son commandement, porter son interdiction, faire tomber ses sanctions ? Telle est la question délicate et fondamentale qu'il convient d'élucider avant de pousser plus loin nos investigations.

Avant tout, il faut se souvenir qu'il s'agit ici *de loi humaine*, réglant les rapports des citoyens dans la société civile. Or, l'homme n'a le droit de légiférer que sur les causes qu'il peut juger. Le jugement de l'homme ne peut s'exercer sur les mouvements intérieurs qui lui sont cachés et ne porte que sur les mouvements extérieurs que l'on voit [2]. La loi humaine n'atteint donc directement que les *actes extérieurs ;* le for interne, en soi, lui échappe [3].

Mais, même parmi les actes extérieurs, il en est encore beaucoup que la loi ne peut atteindre. La loi a pour effet propre d'amener ceux qui lui sont soumis à la pratique de la vertu correspondant à la fin même qu'elle se propose. Or, la loi civile est pour l'Etat

[1] Id., *ibid.*, q. xcii, a. 2. — Récompenser n'est pas, à proprement parler, un acte de la loi, car « une récompense peut être accordée par n'importe qui ». Id., *ibid.*, ad 2.

[2] Id., *ibid.*, q. xci, a. 4.

[3] Id., *ibid.*, q. xcviii, a. 1 ; q. c. a. 9.

le moyen de remplir sa mission en procurant le bien général temporel de la société. Cette mission, l'Etat la remplit d'abord *négativement*, par la protection de l'ordre juridique et social, puis *d'une manière plus positive*, en édictant toute espèce de dispositions propres à promouvoir directement la prospérité commune. Les citoyens devant être formés à cette discipline de la recherche du bien général par l'obéissance aux lois, l'obéissance aux lois, voilà, chez eux, la seule vertu strictement requise. Les dirigeants de la société, par là même qu'ils sont appelés à faire les lois, sont obligés de posséder une vertu plus haute, s'ils veulent en communiquer la force impulsive aux préceptes par eux formulés [1]. Mais, quoi qu'il en soit, les chefs ne peuvent imposer à leurs sujets la répression de tous les vices, ni leur demander l'exercice de toutes les vertus.

1. Tout d'abord, *la loi civile ne peut empêcher et comprimer*, dans la société, *tous les actes vicieux*. Toute loi humaine doit être imposée aux hommes selon leur condition :

[1] « Tout homme étant une partie de la cité, il est impossible qu'un individu soit bon s'il n'est pas parfaitement en harmonie avec le bien géneral : un tout ne peut pas non plus exister dans de bonnes conditions, s'il n'est pas formé de parties parfaitement d'accord avec lui. Il est donc impossible que l'Etat jouisse d'un bien-être général si les citoyens ne sont vertueux, du moins ceux qui sont à sa tête. Pour le bien de la société, il suffit que les autres soient assez vertueux pour obéir aux ordres des chefs. » Id., *ibid.*, q. xcii, a. 1, ad 2.

la loi, dit saint Isidore (*Etym.*, l. V, c. 21), doit être possible à la nature et conforme à la coutume du pays. Les hommes ne peuvent agir qu'en vertu d'une habitude ou d'une disposition intérieure qui les incline à l'action. Le même effort n'est pas possible au citoyen vertueux et au citoyen vicieux ; un enfant n'a pas l'énergie d'un homme mûr. Or, « la loi est faite pour tout un peuple et, dans le peuple, il y a toujours deux espèces d'hommes. Les uns sont portés au mal et doivent être contenus par les préceptes de la loi ; les autres sont portés au bien, ou par la nature, ou par l'habitude, ou par la grâce [1] ». Et c'est souvent le plus grand nombre qui n'est pas parfait. Il faut donc que la loi, pour être efficace, se propose un résultat accessible à l'ensemble. Elle ne peut interdire tous les actes vicieux qu'évitent les hommes vraiment vertueux, mais seulement les vices les plus graves, dans lesquels la grande partie des citoyens peut ne pas tomber et qu'il devient ainsi possible de réprimer. Elle interdira surtout les vices qui portent vraiment dommage à autrui et dont la répression est nécessaire à la conservation de la société [2]. Saint Augustin a formulé, à ce sujet, une remarque profonde, qui, tout en tenant compte des faits, montre comment les droits de la justice sont sauvegardés : « La loi,

[1] Id., *ibid.*, q. ci, a. 3.
[2] Id., *ibid.*, q. xcvi, a. 2.

dit-il, promulguée pour le gouvernement des Etats fait beaucoup de concessions et laisse impunies une foule de fautes dont la Providence tire vengeance [1] ».

2. Si *la loi humaine* ne peut prétendre à la répression de tous les vices, à plus forte raison *ne saurait-elle*, dans le gouvernement de la société, *commander tous les actes vertueux*. Néanmoins « il y a, dans chaque vice des actes qu'elle interdit, comme il y a dans chaque vertu, des actes qu'elle commande [2] ». Les actes susceptibles de tomber sous l'obligation légale sont évidemment ceux-là seuls qui se rapportent au but poursuivi par la loi elle-même, c'est-à-dire à l'intérêt général, au bien commun. « Parce que la loi, dit saint Thomas, a pour but le bien commun, *il n'y a aucune vertu dont elle ne puisse commander des actes*. Toutefois, elle ne commande pas tous les actes de toutes les vertus, mais ceux-là seulement qui se rapportent au bien commun, soit immédiatement, comme quand on fait quelque chose directement dans l'intérêt de tous ; soit médiatement, comme quand le législateur prend des mesures pour former les citoyens à cette bonne discipline qu'est la conservation du bien général de la justice et de la paix [3]. » — Compréhension bien vaste, à première vue, et qui semble

[1] *De libero arbitrio*, l. 1, c. 5.
[2] S. Thomas, *Somme théol.*, Ia IIae, q. xcvi, a. 3.
[3] Id., *ibid.*

englober tous les actes extérieurs de l'individu, tous les rapports sociaux du citoyen ! L'amour du bien commun, par là même que nous sommes membres de la communauté, ne nous incite-t-il pas à ne rien régliger qui puisse profiter à l'intérêt général ? Or, chacune de nos actions extérieures a nécessairement une répercussion dans la société. « L'homme étant partie de la multitude, ce qu'il a et ce qu'il est appartient à la multitude, comme la partie, en ce qu'elle est, appartient au tout [1]. » La loi ne doit-elle pas, en conséquence, commander tout acte capable de concourir, de quelque manière que ce soit, au maintien ou à l'accroissement du bien commun de la société ?

Ainsi l'ont interprété certains sociologues, soucieux, d'une part, de rappeler aux partisans de l'individualisme révolutionnaire l'obligation et la nécessité de vivre socialement et, d'autre part, de trouver dans la loi le moyen de coordonner efficacement les efforts de tous pour la réalisation pratique d'une telle vie. Cette interprétation est, à coup sûr, exagérée. Si elle est susceptible de recevoir une explication favorable, elle renferme à tout le moins une équivoque qu'il importe de dissiper. Et, pour éviter toute confusion, il convient tout d'abord d'éliminer les thèses erronées que condamne formellement la théo-

[1] Voir chap. II, § 3, *De la justice générale ou légale*, et spécialement page 38, note 2.

logie catholique. Ce sera chose facile, en vertu des principes mêmes qu'on a énoncés plus haut [1].

*
* *

2° *La loi civile et les actions relevant de l'ordre surnaturel.* — La fin de l'Etat est, avons-nous dit, le bonheur temporel, *vitæ sufficientia perfecta*, de la communauté. Cette fin, par là même qu'elle se rapporte au vrai bonheur de l'homme, ne doit pas s'opposer à sa fin surnaturelle : bien plus, elle doit, autant que possible, en favoriser l'obtention. Néanmoins l'Etat, la loi civile par conséquent, n'a pas à commander directement des actes relevant de l'ordre surnaturel : ce serait empiéter sur un domaine qui ne lui appartient pas. Tout son rôle, relativement à l'ordre surnaturel, consiste à orienter la recherche du bonheur temporel dans un sens favorable à l'obtention de la félicité éternelle.

Il faut donc exclure toute intervention légale, qui, au nom du bien commun de la société temporelle, voudrait réglementer les

[1] Saint Thomas, avec sa précision habituelle, dissipe toute équivoque en rappelant que la loi humaine, ayant nécessairement une fin qui est l'utilité des hommes, et, d'autre part, dépendant d'une loi supérieure qui est la loi divine, loi positive et loi naturelle, est caractérisée par trois prérogatives : il faut qu'elle s'harmonise avec la religion (loi divine positive), avec la raison (loi naturelle) et le salut commun, sa fin spéciale. Cf. Iª IIªᵉ q. xcv, a. 3.

choses spirituelles et subordonner l'ordre spirituel à l'ordre temporel. Cette intervention et cette subordination peuvent revêtir des formes multiples. L'Etat athée, qui nie purement et simplement l'ordre surnaturel ; l'Etat libéral, qui n'accorde aux choses religieuses qu'une valeur individuelle ; l'Etat régalien, qui prétend utiliser en souverain la force morale qu'est l'Eglise; tous contreviennent, de façons différentes, aux mêmes principes, c'est-à-dire aux principes qui régissent les rapports des deux sociétés religieuse et civile. Les droits sociaux de Dieu et de l'Eglise catholique doivent être respectés par tous : « Les sociétés politiques, affirme Léon XIII, ne peuvent sans crime se conduire comme si Dieu n'existait pas... ; elles doivent honorer la divinité suivant les règles et le mode *fixés par elle* [1] ». — « L'Eglise veut, — et la nature s'accorde avec elle pour l'exiger, — que les constitutions politiques ne violent le droit de personne et respectent en particulier ses droits à elle [2] ».

Rappelons brièvement quelques vérités. En matières purement spirituelles, l'Etat n'a pas le droit de légiférer. En matières mixtes, lorsqu'un conflit parait devoir s'élever, « il faut trouver un moyen d'écarter les sujets de contestation et réaliser un accord

[1] Léon XIII, Encycl. *Immortale Dei*, *op. cit.*, t. II, p. 23.

[2] Id., Encycl. *Libertas*, *op. cit.*, t. II, p. 211.

dans la pratique [1] » ; mais le principe reste intangible : en raison même de sa constitution divine et de sa fin surnaturelle, l'Eglise ne peut être soumise à la puissance séculière [2]. Si le conflit ne peut être évité, les catholiques se souviendront qu' « il leur est demandé de préférer au bien temporel le bien éternel et, pour cela, dans les choses publiques comme dans les affaires privées, de ne pas regarder tellement la loi inférieure, qu'ils perdent de vue la fin dernière et nécessaire de l'homme. Aussi, si parfois certaines choses semblent utiles au royaume temporel, qui répugnent aux biens plus élevés de l'Eglise et du salut éternel, ils ne les tiendront jamais pour de vrais biens, mais ils s'appliqueront sincèrement, selon le mot de Grégoire-le-Grand, à mettre le royaume de la terre au service du royaume du ciel [3] ». L'Etat n'a pas non plus à diriger en souverain la puissance bienfaisante de la religion, relativement à la prospérité temporelle elle-même, afin d'en obtenir la meilleure répercussion possible sur l'intérêt général de la nation. Conscient des immenses avantages que la société civile retire de l'influence moralisa-

[1] Id., Encycl. *Libertas*, *op. cit.*, t. II, p. 193.

[2] Id., Encycl. *Immortale Dei*, *passim*. Voir les passages dogmatiques de cette encyclique dans Denzinger-Bannwart n. 1866-1870. Cf. *Syllabus*, prop. 54 ; id., n. 1754.

[3] Projet de constitution *De Ecclesia*, élaboré par les théologiens chargés de préparer les travaux du concile du Vatican, c. XIII.

trice de l'Eglise, l'Etat restera dans son rôle en procurant à cette influence le moyen de se faire sentir et de se développer, mais il ne devra jamais vouloir l'accaparer et la régir à son gré. « Offrir aux citoyens les facilités de passer leur vie conformément à la loi de Dieu [1] », « conserver et protéger la vraie religion [2] », « ne rien statuer qui lui soit contraire, la favoriser, lui témoigner sa bienveillance, la couvrir de l'autorité tutélaire des lois [3] », telle est l'intervention légitime de l'Etat en matière religieuse ; légitime, disons-nous, parce que non pas souveraine et directe, mais simplement indirecte, subordonnée ou partagée selon des accords intervenus, et, en toute hypothèse, parce que sauvegardant les droits de l'Eglise non moins que la liberté des fidèles et des pasteurs.

*
* *

3° *La loi civile et les actions humaines régies par un droit antérieur.* — En second lieu, d'une façon normale, la loi civile ne peut imposer, même en vue du bien commun à procurer, les actes vertueux à l'exercice desquels suffisent des initiatives antérieures à celle de l'Etat. En ce cas, le droit de l'Etat s'efface devant le droit des individus et des sociétés

[1] Léon XIII, Encycl. *Libertas, op. cit.*, t. ii, p. 191.

[2] Id., *ibid.*, p. 195.

[3] Id., Encycl. *Immortale Dei, op. cit.*, t. ii, p. 23.

inférieures. Il serait, en effet, contraire à l'ordre établi par la Providence de considérer les droits des individus et des sociétés imparfaites de l'ordre temporel, comme issus de l'autorité de l'Etat. La thèse révolutionnaire et socialiste qui place dans le pouvoir civil l'origine et la source de tout droit parmi les hommes a été maintes fois condamnée par les souverains pontifes[1]. Les théologiens, chargés par Pie IX de préparer les travaux du concile du Vatican, avaient même proposé un canon spécial pour anathématiser cette erreur, contraire au droit divin et ecclésiastique autant qu'au droit naturel[2]. Les individus, les familles, les groupements quels qu'ils soient, ne se forment en société parfaite que pour se procurer, en unissant leurs efforts, le bonheur temporel qu'ils ne peuvent isolément obtenir. Le bonheur temporel, l'Etat doit, en effet le garantir à ses membres, non pas comme individus, mais précisément en tant qu'ils sont associés. Il est constitué par la part de félicité qu'ils demeurent incapables d'acquérir soit par leurs propres forces, soit à l'aide des formes inférieures d'association qui précèdent l'Etat

[1] Voir Pie IX, Encycl. *Quanta Cura* ; *Syllabus*, prop. 39 ; Léon XIII, Encycl. *Quod apostolici numeris*. Ces condamnations dogmatiques sont insérées dans Denzinger-Bannwart, n. 1694 ; 1739 ; 1851.

[2] (Projet de) *Canons concernant l'Eglise*, can. XIX : « Si quis dixerit, omnia inter homines jura derivari a statu politico, ant nullam nisi ab ipso communicatam dari auctoritatem, a. s. ».

lui-même. Si l'Etat est donc fondé à réclamer et même à imposer par force le respect de toutes les mesures qu'il prend dans l'intérêt de l'ordre public, matériel et moral ; s'il peut exiger le concours de tous les associés en tout ce qui se rapporte au bien général, irréalisable par l'initiative privée, il n'a plus le droit de se substituer à cette initiative, lorsqu'elle se suffit à elle-même. Non seulement ce serait de sa part une usurpation criante, ce serait aussi une contradiction flagrante à sa propre notion. Au cas où l'activité des citoyens se suffit, il appartient à l'Etat de la protéger, de la guider, de la contenir en certaines limites, mais non pas de l'annihiler ou de l'opprimer contrairement aux droits qu'elle tient de la nature. Le rôle de la loi consiste uniquement, en ce cas, à favoriser l'exercice d'un droit naturel auquel correspond l'accomplissement d'un devoir et, accidentellement, à corriger les fautes les plus graves ou à réprimer les abus les plus criants [1].

Ainsi, bien que la perpétuité de la race soit d'une importance capitale pour l'existence même de la société, l'Etat n'a pas d'autorité suffisante pour imposer aux citoyens la procréation des enfants, parce que la nature y a suffisamment pourvu par l'institution du

[1] Il faut toutefois se rappeler que la loi humaine ne peut empêcher ou punir *tous les actes répréhensibles.* (Voir p. 57.) Aussi parlons-nous des fautes *les plus graves* et des abus *les plus criants.*

mariage. Mais la loi ne commet aucun abus, elle remplit même très rigoureusement son office, en avantageant les familles nombreuses, en punissant l'adultère, en réprimant l'avortement. De même, l'État ne possède aucune autorité directe sur l'instruction et l'éducation de l'enfance, même en tant que cette instruction et cette éducation se réfèrent au bien temporel de la société, parce que Dieu y a suffisamment pourvu par la famille et par l'autorité paternelle. Mais la loi ne commet aucun abus, elle remplit même strictement son office, en favorisant les établissements scolaires qui présentent des garanties suffisantes, en réprimant sévèrement certains écarts monstrueux des éducateurs, parents ou instituteurs, dans leur conduite ou dans leurs enseignements.

Ces droits des individus et des familles, droits que la loi civile elle-même doit respecter dans la coordination des efforts de tous en vue du bien commun, Léon XIII les a solennellement affirmés dans un passage célèbre de la *Rerum Novarum* : « Aussi bien que la société civile, dit-il, la famille est une société proprement dite, avec son autorité et son gouvernement propre, l'autorité et le gouvernement paternel. C'est pourquoi toujours dans la sphère que lui détermine sa fin immédiate, elle jouit, pour le choix et l'usage de tout ce qu'exigent sa conservation et l'exercice d'une juste indépendance, des droits

au moins égaux à ceux de la société civile. Au moins égaux, disons-nous, car la société domestique a, sur la société civile, une priorité logique et une priorité réelle, auxquelles participent nécessairement ses *droits* et ses *devoirs*. Que si les individus, si les familles entrant dans la société, y trouvaient, au lieu d'un soutien, un obstacle, au lieu d'une protection, une diminution de leurs droits, la société serait bien plutôt à fuir qu'à rechercher [1] ».

Le respect des droits conférés par la nature elle-même aux individus, aux familles et, en général, à tous les groupements volontaires résultant du droit naturel d'association, voilà une règle sociale normalement [2] inviolable, et destinée à endiguer l'étatisme, c'est-à-dire l'ingérence de l'Etat dans l'exercice des droits particuliers et l'annihilation des initiatives privées dont le jeu est souvent plus nécessaire à l'intérêt de tous que l'intervention de la loi civile elle-même.

*
* *

4º *La loi civile et les actions relevant formellement du bien commun temporel.* —

[1] Léon XIIIl, Encycl. *Rerum novarum*, *op. cit.*, t. III, p. 29.

[2] Je dis : *normalement*, car il faut admettre que certains droits particuliers — tel, le droit de propriété — qui sont plutôt des conséquences immédiates du droit naturel que le droit naturel lui-même, peuvent, en des cas de force majeure, recevoir des limitations et des restrictions de la part de l'autorité souveraine de l'Etat.

Mais, dans la sphère propre que lui assigne la fin de la société civile, quels actes vertueux la loi peut-elle imposer aux citoyens ? — S'il est vrai d'affirmer que l'*amour* du bien commun nous incite à vivre socialement en chacune de nos actions, c'est-à-dire à ne jamais perdre de vue la répercussion que nos actions peuvent avoir sur l'intérêt général ; si l'on doit rapporter à la *justice générale* ou *légale* la coordination de nos actions en vue du bien commun (en se rappelant toutefois que le terme *justice*, en tant qu'il désigne une vertu générale, doit s'entendre au sens large qu'on a expliqué précédemment) ; il serait faux toutefois d'en conclure que *la loi civile* puisse intervenir, *sous forme de commandement*, en chacune de nos actions sans autre condition que leur relation immédiate ou médiate au bien commun, quelle que soit, d'ailleurs, la nature de cette relation. Cette relation, en effet, peut être plus ou moins stricte, selon que notre acte est plus ou moins indispensable à la sauvegarde de l'intérêt général. Sans doute, la justice générale dirige tous nos actes et inspire nos rapports sociaux en vue du bien commun, mais elle ne s'impose pas, en chacun de ces actes ou de ces rapports, ou selon les diverses circonstances dans lesquelles nous agissons, avec le même caractère obligatoire. A la vertu de justice, en effet, se rattache non seulement la dette stricte ou dette légale, mais encore la dette simple-

ment morale ; non seulement les obligations auxquelles correspondent en autrui un véritable droit, mais encore les obligations qui s'inspirent plutôt d'un principe de bienveillance ou d'amour. Il en est de la justice générale comme de la justice en général. L'amour du bien commun nous incite à ordonner nos actes vers le bien commun, mais tous ces actes n'ont pas une même relation *nécessaire* au bien commun. Seule, une relation nécessaire autorise l'intervention de la loi, parce que, seule, cette relation nécessaire implique, de la part de la société vis-à-vis du citoyen qui en fait partie, un droit strict, et de la part du citoyen vis-à-vis de la société, une dette stricte. Un acte, dont la relation au bien commun est nécessaire, ne peut être omis sans que le bien commun soit mis en péril. Et c'est précisément ce péril qui justifie l'intervention de la loi ; car, seule, la sauvegarde nécessaire de l'intérêt général autorise le sacrifice de quelque intérêt particulier : « De même, dit saint Thomas à ce sujet, que la nature nuit quelquefois à la partie pour sauver le tout, la loi peut imposer, en ce cas, aux sujets, de justes charges, auxquelles les sujets sont obligés, en conscience, de se soumettre [1]. » La relation de nos actes au bien commun apparaît-elle moins étroite ? Ne porte-t-elle, par exemple, que sur le *mieux-être* social ? L'autorité de la loi ne semble plus

[1] *Somme théol.*, Ia IIre, q. XCVI, a. 4.

pouvoir s'imposer avec la même rigueur ; le citoyen conserve une certaine liberté d'action, non pas en ce sens peut-être qu'aucune obligation de conscience ne pèse sur lui de faire passer l'intérêt général avant son intérêt particulier, mais parce que l'entrave apportée à sa liberté par la force coactive de la loi, qu'aucun droit strict à défendre n'autorise à intervenir, serait, à l'égard du bien commun lui-même, un mal plus grand que l'omission de l'acte en question. Ce mal, ce serait encore le danger de l'étatisme. L'Etat se doit à lui-même, il doit à sa fin propre de *favoriser* tout acte pouvant concourir au bien commun ; il ne s'ensuit pas qu'il puisse *l'imposer* par la force de la loi. Tous les abus et toutes les défectuosités ne sont pas à corriger. L'Etat, avons-nous dit plus haut, a pleinement rempli sa mission dès lors qu'il n'a pas dépendu *de lui* que chacun des citoyens ne parvînt au bonheur temporel, dès lors qu'aucun citoyen n'est exclu de ce bonheur par la faute *de la société elle-même.*

*
* *

Il est bon de constater que saint Thomas a mis en lumière ce point de théologie catholique et indiqué les limites de l'intervention légale avec toute la rigueur possible en une matière aussi délicate et, quand on en arrive aux applications concrètes, peu susceptible de précision absolue : « La loi humaine, dit-il,

regarde la société civile qui comprend les rapports des hommes entre eux. Or, ces rapports sont établis par les actes extérieurs qui font communiquer les hommes entre eux et cette communication appartient tout particulièrement à la justice qui dirige à proprement parler les sociétés humaines. Aussi le loi humaine ne prescrit que des actes de justice et *si elle commande d'autres actes de vertus, ce n'est qu'autant qu'ils rentrent* dans la justice elle-même [1]. » Le Décalogue lui-même ordonne spécialement les actes de justice, parce que dans les actes de justice seuls apparaît clairement la notion de chose due (*ratio debiti*) [2]. En sorte que la loi humaine, dans la société, a pour but unique d'empêcher que la tranquillité temporelle de l'Etat ne soit troublée, soit par l'omission des actes nécessaires à son maintien, soit par des entreprises coupables qui lui sont contraires. Ici, le précepte positif ne se distingue que rationnellement du précepte négatif [3]. Il s'agit de pourvoir au bien necessaire à la communauté : manquer à ce devoir constitue donc une faute véritable envers la société, faute que la société elle-même est obligée de réprimer. En sorte que le but de la loi humaine est parfaitement décrit par l'Angélique Docteur, quoique sous une forme apparem-

[1] Id., *ibid.*, q. c, a. 2.
[2] Id., *ibid.*, q. c, a. 3, ad 3.
[3] Cf. id., *ibid.*, q. c, a. 4, ad 2.

ment négative, lorsqu'il écrit : « La loi humaine a pour fin la tranquillité temporelle de l'Etat : elle atteint cette fin en réprimant les actes extérieurs qui peuvent troubler le repos et la paix des citoyens... *Aussi, pour que la loi humaine soit parfaite, il suffit qu'elle défende les fautes et qu'elle applique les peines*[1]. »

En bref : « entre toutes les autres vertus morales, il n'y a que la justice qui implique l'idée *de chose due*. C'est pourquoi la loi ne peut déterminer les choses morales qu'autant qu'elles appartiennent à la justice[2] ».

* * *

Concrètement, il sera peut-être difficile

[1] Id., *ibid*,. q. xcviii, a. 1.

[2] Id., *ibid*., q. xcix, a. 5, ad 1. Dans le corps de l'article, l'Angélique Docteur rappelle la distinction, si souvent établie par lui, entre le devoir *moral*, que règlent la raison et la consicence, et le devoir *légal* que la loi peut imposer. Il distingue avec Aristote le « juste » *moral* et le « juste » *légal*. Il établit le parallèle entre les choses morales *nécessaires*, au point que sans elles il n'y a pas de vertu, et celles qui sont *utiles* pour mieux consacrer l'ordre de la vertu, etc. Toutes formules qui, avec des expressions diverses, énoncent la même doctrine, celle que nous avons exposée dans la dernière partie de ce chapitre. Remarquons toutefois que saint Thomas, en d'autres circonstances, emploie le mot *utile* comme synonyme de *nécessaire*, dans le sens de notre thèse : « Un précepte légal, dit-il, pour être obligatoire, doit avoir pour objet une chose *que l'on doit faire*. L'obligation de faire une chose provient de la *nécessité* où l'on est d'atteindre cette fin. Par conséquent, il est de l'essence du précepte qu'il se rapporte à une fin, en ce sens que ce qu'il ordonne doit être *nécessaire ou utile* à cette fin ». Id., *ibid*., a. 1. Nécessaire regarde ici le mal qu'il faut éviter, utile, le bien qu'il faut faire ; cf. id., q. xcv, a. 3, ad 4. C'est le double aspect, négatif et positif, d'une même obligation.

de déterminer avec précision, en regard du bien commun, les limites de la justice stricte. C'est au jugement des hommes instruits et prudents, chargés de diriger la cité, qu'il faut s'en remettre sur ce point. Mais, théoriquement, la position catholique est nette : d'une part, elle évite l'écueil du *libéralisme* qui veut que l'Etat n'intervienne pas ou n'intervienne que le moins possible dans les rapports sociaux des citoyens ; d'autre part, elle condamne l'*étatisme* qui mêle l'Etat à tout et lui fait réglementer les moindres choses, même au détriment des libertés individuelles et corporatives. « Ces limites, dit excellemment Léon XIII, résumant en quelques mots toute la discussion, sont déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois ; c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer ni rien entreprendre au delà de ce qui est *nécessaire* pour reprimer les abus et écarter les dangers [1]. » Nous aurons à mettre en lumière cette doctrine, fondamentale en la matière. Il suffit présentement d'avoir constaté que la répercussion de nos actes sur le bien commun n'est pas toujours, en soi, une raison suffisante pour justifier l'intervention de la loi civile relativement à ces actes. Les rapports sociaux « *de charité* » gardent donc, même vis-à-vis de l'Etat, leur valeur, leur caractère et conservent leur droit à l'existence.

[1] Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum*, *op. cit.*, t. III, p. 49.

## CHAPITRE IV

### Les rapports sociaux de charité; leurs fondements naturels et leur caractère.

Nos rapports sociaux d'amitié, de bienveillance, de bienfaisance, d'honnêteté, — qui, n'étant pas conditionnés en autrui par un droit strict, sont appelés, d'un mot théologiquement impropre « rapports de charité » — ne se traduisent pas uniquement, même dans l'ordre naturel, par de simples secours corporels accordés au prochain. La main qui s'ouvre ne doit esquisser son geste que parce qu'elle suit l'impulsion du cœur. En toute hypothèse, le secours dont bénéficie le prochain, lorsqu'on ne lui doit rien en justice, doit toujours être vivifié par un sentiment d'amitié qui en est comme l'âme et lui confère toute sa valeur morale. L' « amitié » que les concitoyens doivent avoir les uns pour les autres comporte, en toutes ses manifestations, une réciprocité d'amour, fondée sur les relations mêmes qu'impose la vie en société. Bien plus, il n'est pas éxagéré de dire que cette réciprocité d'amour doit marquer son empreinte bienfaisante sur toutes les relations sociales sans exception. Ainsi, non contente d'affirmer son action dans le domaine

qui lui est propre, la « charité » vient au secours de la justice, lui facilitant sa tâche et donnant à ses actes une spontanéité toute particulière.

Mais, tout en reconnaissant l'existence et la nécessité de cet élément moral et spirituel, il faut en faire ici abstraction, car il échappe à l'emprise des lois humaines. On ne commande pas au sentiment. L'organisation d'une société ne peut tenir compte que du fait extérieur et j'oserais dire brutal qui tombe sous l'expérience quotidienne. Seul, Dieu peut descendre, par son autorité souveraine, dans l'intime de notre âme et transformer en obligation morale le sentiment délicat de l'amour envers nos concitoyens et envers notre patrie [1] ; et voilà pourquoi — soit-il dit en passant — la charité surnaturelle, reine de toutes les vertus, est appelée, même dans l'ordre temporel, à jouer un rôle si important au point de vue de nos obligations sociales. Toute notre attention doit donc se porter sur l'élément matériel du secours apporté à autrui par le fait des relations sociales. En deux mots, rappelons la formule des rapports de charité, telle que saint Thomas nous l'a livrée : « La justice... ne peut faire qu'un individu reçoive d'autrui le secours dont il a besoin. Il peut arriver, en effet, que quelqu'un ait besoin du secours

[1] Voir notre ouvrage : *Questions de guerre*, § III, *Le culte de la patrie.*

d'autrui, précisément dans les choses où personne ne lui doit rien en justice ou parce que celui à qui incomberait cette dette se refuse à l'acquitter. Il a donc fallu, pour promouvoir, parmi les hommes, cette aide réciproque, leur imposer, en outre des devoirs de justice, le précepte de la mutuelle dilection, en vertu de laquelle l'un porte secours à l'autre, même dans les choses où il ne lui doit rien en justice. »

Au sujet de ces rapports de charité, deux points, entre tous, méritent un examen plus approfondi. Exposer les *fondements naturels* de ces rapports, en déterminer les *caractères essentiels*, tels sont les problèmes dont l'éclaircissement est nécessaire pour apprécier exactement le rôle de la charité dans l'organisation d'une société et comprendre quelle intervention l'Etat peut se permettre en pareille matière.

### § 1. — Fondements naturels des rapports sociaux de charité.

On connaît la thèse socialiste, issue en droite ligne du principe révolutionnaire de l'égalité des hommes, quant à leurs droits dans la société. Parce que « tous les hommes naissent égaux, il faut tendre, affirme-t-elle, à établir une sorte d'égalisation de richesse entre tous, d'équivalence fraternelle, qui, dans les conflits du travail particulièrement, comblera peu à peu la distance qui sépare le

patron de l'ouvrier, les capitalistes des prolétaires ». Et ainsi, la propriété privée n'est plus un droit, mais elle se réduit à n'être qu'une fonction sociale, dévolue aux riches, en vue de répondre aux légitimes exigences des pauvres. Dans la société ainsi conçue, il n'y a plus de place pour l'exercice de la charité. Tous les hommes ayant un droit égal au bien-être, c'est affaire de justice d'égaliser les fortunes et les conditions sociales [1]. La doctrine catholique reconnaît une certaine égalité des hommes dans la vie : « L'égalité des divers membres de la société, dit Léon XIII, consiste seulement en ceci, que tous les hommes tirent leur origine de Dieu, leur créateur, qu'ils furent rachetés par Jésus et qu'ils doivent, suivant une appréciation exacte de leurs mérites ou de leurs démérites, être par lui jugés, récompensés ou punis [2] ». D'où l'on peut légitimement conclure que tous les hommes devraient faire un usage également parfait de l'influence ou des richesses que Dieu leur accorde en

[1] Les théologiens chargés de préparer les travaux du Concile du Vatican, dans leur *Projet d'une constitution dogmatique* de l'Eglise, ont stigmatisé la thèse affirmant « à l'encontre de la loi manifeste de Dieu, qu'en vertu de la loi naturelle, les hommes sont à ce point égaux en droits, que la propriété privée des biens et n'importe quelle prérogative d'un individu sur les autres, doit être estimée injuste et abrogée », c. xiv.

[2] Encycl. *Quod apostolici muneris*. Ce passage est reproduit par Pie X, dans le *Motu proprio* du 18 décembre 1903 (a. 2), édition de la Bonne Presse, *Actes de S. S. Pie X*, t. i, pp. 109-110.

ce monde, mais non pas que Dieu doive leur accorder, à tous et à chacun, une situation sociale égale et une part égale dans l'usage des biens d'ici-bas. Dieu distribue à chacun, dans la mesure qu'il lui plaît, les dons de l'ordre naturel et surnaturel. Par conséquent, à côté d'une certaine égalité, il faut proclamer, à la base de l'ordre social, l'inégalité des conditions et le droit de propriété privée qui en est le principe. Evidemment, une telle doctrine est logiquement complétée, dans l'ordre religieux, par la notion d'un Dieu juste, d'une vie immortelle, d'une rémunération future, dans laquelle les peines, les souffrances individuelles résultant inévitablement des inégalités sociales, obtiendront une équitable compensation [1]. Mais, en ne considérant que les faits eux-mêmes, on trouve en eux, déjà, une solide démonstration de la nécessité absolue des inégalités sociales et du droit de propriété privée, qui sont encore, somme toute, les plus favorables conditions où se puissent développer la pros-

[1] « Nul ne saurait avoir une vraie intelligence de la vie mortelle, ni l'estimer à sa juste valeur, s'il ne s'élève jusqu'à la considération de cette autre vie qui est immortelle. Supprimez celle-ci et aussitôt toute forme et toute vraie notion de l'honnête disparaît... Jésus-Christ n'a pas supprimé les afflictions, qui forment presque toute la trame de la vie mortelle ; il en a fait des stimulants de la vertu et des sources du mérite... et, afin de nous rendre la souffrance encore plus supportable, à l'exemple il a ajouté sa grâce et la promesse d'une récompense sans fin. » Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum*, *op. cit.*, t. III, pp. 35-37.

périté et le bien-être de la collectivité. Et, partant, les obligations sociales de charité, afférentes, par la nature même des choses, aux conditions plus élevées et aux fortunes supérieures, reprennent la place de choix qu'elles doivent tenir dans l'organisation de la cité, en vue d'une solution pacifique des conflits économiques.

* * *

1° *Le droit de propriété privée.* — La théologie enseigne que les biens extérieurs ont été créés par Dieu pour l'utilité des hommes. De droit naturel, l'homme est donc le maître de ces biens, en ce sens qu'il a le pouvoir d'en faire usage, pour sa nourriture et la sauvegarde de son existence. La possession des biens extérieurs est donc naturelle à l'homme. Nul ne conteste ce principe. Mais tandis que la thèse socialiste n'admet, en droit naturel, qu'une propriété *collective*, c'est-à-dire conférant à tous et à chacun des droits égaux, la thèse catholique voit, dans le droit naturel de la propriété *privée et personnelle*, une des bases nécessaires de la société humaine. Dans la première hypothèse, la propriété privée, résultant de simples conventions humaines, peut et doit être progressivement abolie, en vue d'établir un règne plus parfait de la justice. Dans la seconde, elle est intangible, puisqu'aucun droit positif ne saurait prévaloir contre le droit naturel.

Léon XIII, dans son admirable encyclique *Rerum novarum*, rappelle que l'homme, bien supérieur aux animaux par la raison, a, par le fait même de sa supériorité, « non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures, mais encore le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consomment par l'usage, que celles que l'usage ne détruit pas ». D'ailleurs son intelligence, embrassant une infinité d'objets dans le présent et dans l'avenir, et sa liberté d'action lui confèrent le droit de choisir les choses qu'il estime les plus aptes à pourvoir à son existence présente et future. Or, il ne le peut qu'à une condition, c'est que la nature mette à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir les moyens. Cet élément, c'est la terre, possédée avec toutes ses ressources fécondes [1]. A cette démonstration *a priori* du droit de propriété privée, s'ajoutent les motifs d'ordre pratique, tirés de l'expérience elle-même, et que saint Thomas a résumés sous trois chefs : « Le droit de propriété, dit le Docteur Angélique, est aussi nécessaire à la vie humaine pour trois raisons : 1° Parce que l'on est plus soigneux, quand il s'agit de cultiver ce qu'on possède en propre que ce qui est commun à tous et à plusieurs ; car, lorsqu'il s'agit

[1] Cf. Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum*, *op. cit.*, pp. 23-25 et Pie X, *Motu proprio* du 18 décembre 1903 (a. 4) ; *op. cit.* Cf. S. Thomas, *Somme théol.*, IIª IIªᵉ, q. LVII, a. 3.

du bien commun, chacun fuit le travail et le laisse à un autre... ; 2° parce que les choses humaines sont mieux disposées quand chacun est chargé de s'occuper des intérêts propres de sa famille, tandis qu'il y aurait confusion, si tout le monde s'occupait de tout indistinctement ; 3° parce que la paix est plus facilement conservée, quand chacun est content de ce qu'il a. La propriété en commun ou indivise est souvent une occasion de querelle [1]. » Ainsi la propriété privée et personnelle est-elle le meilleur stimulant de l'*activité* humaine et la meilleure garantie de l'*ordre* et de la *paix* sociale. A ce triple point de vue, elle s'impose donc comme une loi de la nature.

Faut-il ajouter que le remède proposé par la thèse socialiste aux « injustices » résultant des inégalités sociales serait, en fait, pire que le mal ? « Le but visé par le travailleur, dit excellemment Léon XIII, c'est de conquérir un bien qu'il possédera en propre, comme lui appartenant ; car, s'il met à la disposition d'autrui ses forces et son industrie, ce n'est pas évidemment pour un motif autre, sinon pour obtenir de quoi pourvoir à son entretien et au besoin de la vie ; et il attend de son travail non seulement les droits au salaire, mais encore un droit strict et rigoureux d'en user comme bon lui semblera. Si donc, en réduisant ses dépenses, il est arrivé

[1] S. Thomas, *op. cit.*, IIa IIae, q. LXVI, a. 2.

à faire quelques épargnes, et si, pour s'en assurer la conservation, il les a, par exemple, réalisées dans un champ, il est de toute évidence que ce champ n'est pas autre chose que le salaire transformé : le fonds ainsi acquis sera la propriété de l'artisan, au même titre que la rémunération même de son travail. Mais qui ne voit que c'est précisément en cela que consiste le droit de propriété mobilière et immobilière ? Ainsi la conversion de propriété privée en propriété collective, tant préconisée par le socialisme, n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaire, en leur retirant la libre disposition de leur salaire et en leur enlevant, par le fait même, tout espoir et toute possibilité d'agrandir leur patrimoine et d'améliorer leur situation [1]. »

Inopérante, la solution socialiste est, de plus, injuste. Le fruit du travail appartient au travailleur. La propriété — et non pas seulement l'usage des biens terrestres — est la conséquence nécessaire du travail. Il est donc impossible de la refuser à celui qui l'a conquise légitimement par son labeur, ou qui l'a reçue librement de ceux qui l'avaient conquise avant lui. Ce droit de propriété privée et personnelle apparaît plus rigoureux encore en faveur de l'homme considéré comme membre et chef de la société domestique. « La famille est tout aussi naturelle

[1] Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum*, *op. cit.*, pp. 21-23.

que la cité ; la société domestique a, sur la société civile, une priorité logique et une priorité réelle, auxquelles participent nécessairement ses droits et ses devoirs... Or, la nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants. Elle va même plus loin. Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine, qui les aide à se défendre dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage ? [1] » La propriété collective, exclusive de la propriété privée, supprime ce droit de l'autorité paternelle ; elle sape par la base l'institution naturelle de la société domestique. C'est une preuve de plus de l'injustice du système qu'elle représente.

En quelques mots expressifs, Léon XIII et, après lui, Pie X ont formulé la doctrine catholique, touchant la propriété privée : « C'est un droit naturel indiscutable que la propriété privée, fruit du travail ou de l'industrie, de la cession ou de la donation,

[1] Id. *ibid.*, pp. 27-29.

et chacun en peut raisonnablement disposer à son gré [1]. »

*
* *

2° *L'inégalité des conditions.* — La propriété privée, avec les droits de cession, de donation, d'héritage qui en sont les corollaires, a pour conséquence nécessaire, dans la société, l'inégalité des conditions et des fortunes. La thèse socialiste, logique avec elle-même, taxe d'injustice cette inégalité. Mais c'est à tort ; car la conséquence des lois naturelles ne peut, à aucun titre, être réputée elle-même injuste [2]. Bien plus, lorsqu'on considère les faits sans parti pris, on est obligé de reconnaître que l'inégalité des conditions et des fortunes, elle aussi, est nécessaire à la vie et à la prospérité sociales.

Les gros capitaux sont indispensables pour tenter les entreprises nouvelles, sans trop compromettre les fortunes individuelles. Des fortunes médiocres ne pourraient jamais fournir cet effort. De l'inégalité des fortunes dépend donc, en quelque sorte, le progrès matériel de la société. Mais la simple aisance

[1] Pie X, *Motu proprio* du 13 décembre 1903 (a. 5). — Le droit de propriété privée a été implicitement affirmé, au nom de l'Eglise, par Innocent III, déclarant, contre les Vaudois, que les riches, *possédant en propre des biens*, mais faisant l'aumône, peuvent se sauver. Denzinger-Bannwart, n. 427.

[2] Pie X, dans la lettre sur le *Sillon*, condamne l'opinion de ceux pour qui « toute inégalité des conditions est une injustice ou tout au moins une moindre justice ».

elle-même a pour principe cette inégalité. L'aisance du travailleur dépend de la bonne marche de l'industrie, et cette marche satisfaisante ne pourra jamais être réalisée, s'il n'y a point, à la tête de chaque industrie, une autorité chargée d'en diriger la production. Où trouver cette autorité ? « Des hommes travaillent contre rémunération fixe, sans intérêt direct au succès de l'affaire. Un homme est là, apportant les capitaux, risquant sa fortune, supportant les pertes et profitant des bénéfices ; ne vous paraît-il pas juste que ce soit lui qui commande, puisque c'est à lui que la bonne ou la mauvaise direction de l'affaire bénéficiera ou préjudiciera ? Si c'est juste pour lui, c'est surtout utile pour le bien général. La nation est intéressée à ce que le travail des membres soit dirigé en vue d'une production aussi utile que possible. Qui donc y apportera plus de soin et d'intelligence que celui qui a à en attendre la fortune ou la ruine ? Mais comparez donc les industries privées, dirigées par un patron intéressé et responsable, avec celles établies par l'Etat et dirigées par des fonctionnaires ! Ces fonctionnaires sont généralement des hommes compétents, honnêtes, attachés à leurs devoirs ; mais ils ne risquent pas dans l'affaire le pain de leur famille. Eh bien ! de toutes ces industries de l'Etat, il n'en est pas une seule qui puisse se suffire : ou bien elles puisent dans les fonds du budget

pour couvrir leurs déficits, ou bien elles s'abritent derrière un monopole qui leur permet de faire payer leurs produits plus cher qu'ils ne vaudraient sous un régime de libre concurrence. La Providence n'a pas voulu que le monde du travail ressemblât à ces gardes nationales, assemblages de soldats sans chef, où personne n'obéit, ni à ces armées sud-américaines, composées d'état-majors sans troupes, où tout le monde commande. La loi naturelle exige une distinction des classes qui, selon l'expression de l'Encyclique *Graves de Communi* « est le propre d'un Etat bien constitué »... Si tous les hommes avaient la même fortune, qui donc accepterait d'être le serviteur et consentirait à ne pas être le maître ? Et le monde du travail serait plongé dans l'anarchie [1]. » Ces réflexions sont, par rapport au monde du travail, un lumineux commentaire des principes généraux rappelés par Léon XIII : « Il est impossible que, dans la société civile, tout le monde soit élevé au même niveau. Sans doute, c'est là ce que poursuivent les socialistes ; mais, contre la nature, tous les efforts sont vains. C'est elle, en effet, qui a disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes : différences d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force ; différences néces-

[1] Louis DURAND, *Pourquoi et comment les œuvres sociales doivent être catholiques* discours prononcé à Sarlat), Nevers, 1913 ; pp. 22-23.

saires, d'où naît spontanément l'inégalité des conditions. Cette inégalité, d'ailleurs, tourne au profit de tous, de la société comme des individus ; *car la vie sociale requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses ; et, ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives*[1]. »

*
* *

3° *Le droit de propriété au point de vue de la loi naturelle.* — Au cours de notre étude, nous nous sommes trop souvent appuyés sur l'autorité du Docteur Angélique pour ne pas ouvrir ici une parenthèse nécessaire. On invoque parfois, contre la thèse catholique de la propriété privée, *droit naturel indiscutable*, un texte de la *Somme théologique*, à première vue quelque peu favorable à la thèse socialiste. Saint Thomas affirme sans ambages « qu'on attribue la communauté de biens au droit naturel, non que le droit naturel dise qu'on doit posséder en commun et rien en propre, mais parce que, *d'après le droit*

[1] Léon XIII, Encycl, *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 31. Quelques pages plus loin, le pontife rappelle la même vérité sous une autre forme : « Quelles que soient les vicissitudes par lesquelles les formes de gouvernement sont appelées à passer, il y aura toujours entre les citoyens ces inégalités de conditions sans lesquelles une société ne peut ni exister ni être conçue. »

*naturel, les possessions ne sont pas distinctes ; elles le sont plutôt d'après une convention qui appartient au droit positif*[1] ». Pour aller droit à la difficulté, disons immédiatement que toute l'équivoque réside ici dans la signification donnée par l'Ange de l'Ecole aux termes : *droit naturel*, *droit positif*. Etudiant les *lois humaines*, saint Thomas rappelle que toute loi humaine découle de la loi naturelle ; mais il note deux manières bien différentes de déduction : « Une chose, dit-il, peut découler de la loi naturelle de deux façons : 1° comme les conséquences découlent des principes ; 2° comme les déterminations particulières se rapportent aux idées générales... Il y a donc des choses qui découlent des principes généraux de la loi naturelle par manière de conséquence : c'est ainsi que ce précepte : *Il ne faut pas tuer*, est une conséquence que l'on peut déduire de ce principe : *Il ne faut faire de mal à personne.* Il y en a d'autres qui viennent de la loi de nature par détermination. Ainsi la loi de nature veut que le pécheur soit puni ; mais si on inflige tel ou tel châtiment, c'est une détermination de cette loi. *Dans la loi humaine*, on trouve ces deux choses. *Mais celles qui sont du premier genre y sont renfermées, non comme établies par elle exclusivement, mais comme tirant de la loi naturelle une partie de leur force ;* tandis que *celles qui sont du second genre, tirent de*

[1] S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. LXVI, a. 2, ad 1.

*la loi humaine exclusivement ce qu'elles ont de vigueur* [1]. » Cette distinction éclaire toute la difficulté. La thèse socialiste prétend que la propriété privée tire toute sa légitimité de la loi humaine et de la loi humaine prise exclusivement. La loi humaine, en cette hypothèse, pourrait donc l'abolir en vue d'établir une justice générale plus parfaite. Saint Thomas rejette totalement cette thèse. Son point de vue est très différent. S'il ne rattache pas le droit de propriété privée au droit naturel considéré absolument, c'est qu'aucune loi de la nature, antérieurement à l'intervention de l'activité ou de la volonté humaine, n'attribue la possession d'un bien à un individu plutôt qu'à un autre. Pour déterminer cette possession, il faut l'intervention d'un acte humain, d'une convention humaine. Mais une fois la détermination faite, le principe général de droit naturel s'applique incontestablement a la possession des biens vis-à-vis desquels l'homme a, d'une façon légitime, affirmé sa propriété : « Une chose *naturellement juste*, dit le saint Docteur, est celle qui, par sa nature, est adéquate ou commensurable à une autre. Ce qui peut avoir lieu de deux manières : 1° dans un sens absolu... ; 2° non d'une manière absolue, mais relativement aux conséquences. *Telle est, par exemple, la propriété des possessions. Car si on considère un champ absolument, il n'y a pas de motif*

[1] Id., Ia IIae, q. xcv, a. 2.

*pour qu'il appartienne à l'un plutôt qu'à l'autre ; mais si on le considère relativement aux soins qu'exige sa culture, à l'usage pacifique qu'on en doit faire, à ce point de vue, il y a une raison qui demande qu'il soit à l'un et non à l'autre* [1] ». Ce droit naturel *dérivé*, qui n'est pas établi exclusivement par la loi humaine, mais qui tire de la loi naturelle, dont il découle par voie de conséquence immédiate et non par voie de simple détermination, une partie de sa force, s'appelle le *droit des gens*, distinct du *droit civil*, mais constituant, avec ce dernier, le *droit positif* [2]. Ainsi s'explique le texte qu'on a cité plus haut. On le voit, la doctrine de saint Thomas concorde exactement avec la thèse catholique affirmée par Léon XIII et par Pie X. Léon XIII y fait certainement allusion, lorsqu'il écrit ces paroles significatives : « Qu'on n'oppose pas non plus à la légitimité de la propriété le fait que Dieu a donné la terre en jouissance au genre humain tout entier, car Dieu ne l'a pas livrée aux hommes, pour qu'ils la dominassent confusément ensemble. Tel n'est pas le sens de cette vérité. Elle signifie uniquement que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier, mais *a voulu abandonner la délimitation des*

[1] Id., IIa IIae, q. LVII, a. 3. Et c'est ainsi que saint Thomas dit que « le vol est expressément contraire à la loi naturelle » ; cf. Ia IIae, q. XCIV, a. 4.

[2] Id., Ia IIae, q. XCV, a. 4.

*propriétés à l'industrie humaine et aux institutions des peuples* [1]. »

*
* *

4° *La propriété, fondement naturel des devoirs de charité.* — Loin d'être répréhensible, même simplement dans l'expression, la thèse de saint Thomas présente, au contraire, l'immense avantage de rappeler comment le droit de propriété privée et personnelle, principe de la richesse et de l'inégalité des conditions, est le fondement même, dans la société, des obligations de charité, qui doivent, dans une certaine mesure, corriger les misères des uns par la bienfaisance des autres. La propriété privée est, pour l'homme, un véritable droit issu de la loi naturelle. L'exercice de ce droit est chose non seulement permise, mais encore absolument nécessaire ; mais il comporte, pour son bénéficiaire, des devoirs corrélatifs, devoirs afférents, en vertu même du droit naturel, à l'usage des biens temporels : « Le fondement de la doctrine (de l'Eglise) est, dit Léon XIII, dans la distinction entre la juste possession des richesses et leur usage légitime. La propriété privée... est, pour l'homme, de droit naturel ; l'exercice de ce droit est chose, non seulement permise, surtout à qui vit en société, mais encore absolument nécessaire. Maintemant, si l'on

[1] Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum, op. cit.*, p. 25.

demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Eglise répond sans hésitation : *Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités.* C'est pourquoi l'apôtre a dit : *Ordonne aux riches de ce siècle de donner facilement, de communiquer leurs richesses* (I Tim., c. VI, v. 17) [1]. » La réponse de l'Eglise, en l'espèce, est empruntée à saint Thomas lui-même [2] et voici comment le saint Docteur la justifie : « Ce qui est de droit humain ne peut pas déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, d'après l'ordre naturel établi par la divine Providence, les choses inférieures existent pour subvenir au besoin des hommes [3]. C'est pourquoi *leur division et leur appropriation, qui procèdent du droit humain, n'empêchent pas qu'on* DOIVE *s'en servir pour soutenir celui qui est dans le besoin.* Par con-

[1] Id., *ibid.*, *op. cit.*, p. 37.

[2] S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. LXVI, a. 2.

[3] « Personne ne pèche en employant une chose à la fin pour laquelle elle existe. Or, dans l'ordre des êtres, les plus imparfaits existent pour les plus parfaits... Les choses qui vivent seulement, comme les plantes, existent en général pour les animaux, et tous les animaux existent pour l'homme. Si l'homme se sert des plantes dans l'intérêt des animaux et des animaux pour l'usage de ses semblables, il n'y a en cela rien d'illicite. Parmi les différents usages, le plus nécessaire paraît principalement consister en ce que les animaux se servent des plantes pour leur nourriture, et l'homme se sert des animaux... Par l'ordre le plus juste du Créateur, leur vie et leur mort sont soumises à notre usage. » Id., q. LXIV, a. 1.

séquent, le superflu que certaines personnes possèdent *est dû, de droit naturel*, à l'alimentation des pauvres [1]. » Tel est le fondement naturel de la grande loi de la charité, loi éminemment humaine, que l'ordre surnaturel et le règne de la grâce ne font que confirmer en l'élevant, par un motif divin, vers une fin supérieure.

Ainsi donc, la propriété privée, issue du droit naturel, comporte, en regard de ce même droit, une véritable fonction sociale distincte de la fonction de justice que la nécessité de concourir au bien commun peut lui imposer, — une fonction de charité, ayant pour objet de venir en aide aux déshérités de ce monde, dans la mesure de leurs besoins. Cette fonction répond, d'ailleurs, admirablement aux sentiments naturels de miséricorde que tout homme, dont le cœur n'est pas fermé par l'égoïsme, possède à l'égard de plus malheureux que lui [2]. Il semble que, par là, Dieu ait voulu nous faciliter l'accomplissement d'un devoir auquel la loi humaine ne *saurait nous contraindre*, mais qui, cependant, *s'impose à notre conscience* comme l'une de nos obligations essentielles.

### § 2. — Caractères des rapports sociaux de charité.

En deux mots, l'on vient de définir ces caractères : *obligation et liberté.* La loi natu-

[1] Id., *ibid.*, q. LXVI, a. 7.
[2] Voir, dans S. Thomas, *Somme théol.*, II$^{a}$ II$^{ae}$, q. XXX,

relle, sanctionnée par la loi divine, fait aux riches une obligation de secourir le prochain dans le besoin ; tant que cette obligation demeure une obligation de charité, aucune autorité temporelle ne peut en presser l'accomplissement par les voies de la justice humaine ; elle est libre, non en ce sens qu'elle est facultative (ce serait énoncer une contradiction), mais en ce sens qu'elle est exempte de contrainte. Seule, la conscience y est en jeu.

* * *

1° *Obligation.* — L'obligation, pour les riches, de venir au secours du prochain nécessiteux, découle, au point de vue naturel, de l'usage qui doit être fait des biens temporels. Il est conforme au droit naturel que le premier à profiter de cet usage soit le possesseur même de ces biens ; autrement le droit de propriété privée serait illusoire. Mais ce droit et l'usage personnel des biens qui en est la conséquence naturelle n'excluent pas complètement les non-possédants. Les pauvres ont droit à la vie : une fois le nécessaire assuré aux légitimes possesseurs des richesses d'ici-bas, le superflu de ces biens doit être destiné à la sustentation des autres. Nous avons déjà entendu saint Thomas proclamer

a. 1 et 2 ; et q. XXXI, a. 1, 2 et 3, une fine analyse psychologique des sentiments de miséricorde et de bienfaisance à l'égard du prochain.

ce principe au nom du droit naturel. Mais l'Evangile le confirme d'une façon explicite : « Faites l'aumône de votre superflu. » (Luc, xi, 41.) Et les Pères de l'Eglise rappellent cette obligation en termes d'une insistance remarquable. On connaît la célèbre apostrophe de saint Basile aux riches avares : « Si vous avouez que les biens temporels vous viennent de Dieu, Dieu est-il injuste en nous distribuant inégalement les richesses ? Pourquoi êtes-vous dans l'abondance, tandis qu'un autre mendie ? sinon pour que vous acquériez des mérites en faisant bon usage de vos richesses, et pour que l'autre se comble de gloire par la pratique de la patience ? Le pain que vous tenez appartient à celui qui a faim ; cette tunique que vous conservez dans votre garde-robe est à celui qui est nu ; cette chaussure qui se perd est à celui qui n'en a pas ; l'argent que vous possédez, enfoui dans la terre, est à l'indigent. C'est pourquoi vous faites autant de fautes qu'il y a de choses que vous pouvez donner [1]. » Certaines expressions des Pères, à l'adresse des mauvais riches, paraissent même tellement fortes, qu'il est nécessaire de les expliquer pour maintenir intact le droit de propriété privée [2]. Elles n'en démontrent que mieux

[1] S. Basile, *Ad divites avaros, In illud Lucæ « Destruam »*, n. 7, Migne, P. G., t. XXXI, col. 275.

[2] Voir, par exemple, S. Basile, *op. cit., loc. cit.*, col, 275-288 ; S. Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis, oratio I*, P. G., t. XLVI, col. 466 ; S. Jean Chrysostome,

la pensée de l'Eglise. C'est qu'une obligation réelle pèse sur les favorisés de la fortune. Leur droit se complète d'un devoir. Ils sont avertis, comme le dit Léon XIII, qu'un jour viendra où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de l'usage qu'ils auront fait de leur fortune... *Quiconque a reçu de la divine Bonté une grande abondance soit des biens externes et du corps, soit des biens de l'âme, les a reçus dans le but de les faire servir à son propre perfectionnement et, tout ensemble, comme ministre de la Providence, au soulagement des autres. C'est pourquoi « quelqu'un a t-il le talent de la parole, qu'il prenne garde de se taire ; une surabondance de biens, qu'il ne laisse pas la miséricorde s'engourdir au fond de son cœur ; l'art de gouverner, qu'il s'applique avec soin à en partager avec son frère et l'exercice et les fruits* [1] ».

Il importe de rappeler brièvement la nature, l'extension, la gravité de ce devoir et l'ordre à observer dans son accomplissement.

1. L'obligation de porter secours à autrui

*In epist. I ad Cor.*, Hom. 10, c. 3, P. G., t. LXI, col. 86 ; *In Act. Apost*, Hom. 7, c. 2-3 ; P. G., t. LX, col. 65-68 ; S. Ambroise. *De Nabuthe*, c. 12, n. 53, P. L., t. XIV, col. 747 ; S. Jérome, *Epist. CXX, ad Hedibiam*, c. 1, P. L., t. XXII, col. 984-955 ; S. Augustin, *Enarratio in ps. CXLVII*, n. 12, P. L., t. XXXVII, col. 1922.

[1] Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum, op. cit.*, pp. 37-39. La citation est de saint Grégoire le Grand, *In Evang.*, Hom. IX, n. 7.

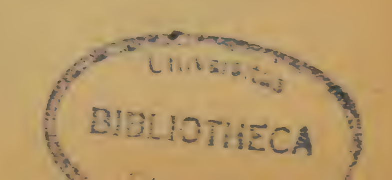
rentre dans la catégorie des *obligations morales.* Obligation, parce que subvenir aux besoins du prochain nécessiteux s'impose au nom du droit naturel et du droit divin positif, à notre conscience. Mais obligation simplement morale, parce qu'elle n'est commandée par aucun droit strict en autrui. Que le prochain, dans l'indigence, ne possède pas un droit strict, tout au moins sur le superflu des riches, c'est là, étant donné la thèse catholique de l'usage des biens temporels, le point délicat à expliquer.

Il faut d'abord éliminer de notre considération l'hypothèse du cas d'extrême besoin, où la vie même du prochain serait en péril : « En ce cas, dit saint Thomas et, avec lui, la théologie catholique, tout est commun. Il est permis à celui qui se trouve en pareille nécessité de prendre à autrui pour se sustenter, s'il ne trouve personne qui veuille lui donner [1]. » Il n'y a plus, en effet, en face d'un cas aussi extrême, de mien et de tien. Le nécessiteux possède alors un droit réel, un droit strict de justice à l'usage du bien, quel qu'il soit, qui se trouve, dans les circonstances présentes, être nécessaire au maintien de sa vie : « La nécessité rend sien, affirme derechef saint Thomas, ce que l'on prend pour soutenir sa propre vie [2]. » A ce droit strict du nécessiteux en danger de mort, seul, un autre droit strict

[1] S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. xxxii, a. 7, ad 3.
[2] Id., *ibid.*, q. lxvi, a. 7, ad 2.

du même genre pourrait s'opposer : « Si quelqu'un, réduit lui-même à l'extrême nécessité, avait seulement de quoi se sustenter avec ses enfants et les autres personnes de sa maison, il pourrait ne rien donner à autrui ; car, en prenant sur son nécessaire de quoi porter secours aux autres, il ravirait la vie à lui et aux siens [1]. » Ce serait un conflit de deux droits inégaux, la condition du possédant étant la meilleure. Mais ce cas d'extrême nécessité est forcément un cas exceptionnel. Les cas de nécessité grave (où la santé peut être en jeu) et de nécessité commune (indigence ordinaire des mendiants ou des personnes privées, momentanément, de leurs moyens de subsistance, travail ou revenus) sont infiniment plus nombreux. Et précisément parce que les nécessiteux de ce genre sont multitude dans la société, il est impossible, d'une part, d'imposer au même riche l'obligation de secourir chacun d'eux en particulier et, d'autre part, de reconnaître à chaque pauvre un droit strict à être sustenté par le superflu de tel riche déterminé. Au riche incombe donc, de droit naturel, une véritable dette vis-à-vis du prochain *considéré en général* ; mais on ne peut, ordinairement, lui assigner aucun créancier en particulier. L'acquittement de sa dette « est, en quelque sorte, livré au hasard des cir-

[1] Id., *ibid.*, q. xxxii, a. 6.



constances [1] ». En sorte que, sauf le cas d'extrême nécessité, le riche « possède toujours une certaine liberté de distribuer à son gré ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère [2] ». L'obligation de porter secours au prochain est donc, normalement, une obligation morale et non légale, au sens où l'on a expliqué ces deux mots.

2. Quelle *extension* faut-il donner à la règle formulée par le Docteur Angélique : « Le *superflu*, que certaines personnes possèdent, est dû de droit naturel à l'alimentation des pauvres » ? Où finit le nécessaire, où commence le superflu ? Saint Thomas s'est expliqué lui-même sur ce point, au sujet de l'aumône : « J'appelle *superflu*, dit-il, ce qui n'est pas nécessaire à l'entretien, non seulement de l'individu comme tel, mais encore des personnes à sa charge et des gens dont sa situation l'oblige à s'entourer. Car il faut avant tout qu'on songe à soi et aux personnes dont on a la charge, et c'est avec le reste qu'on vient ensuite au secours des besoins des autres. » Le nécessaire ne doit donc pas être pris ici dans le sens de ce qui est absolument indispensable à la vie ; il faut donner à ce mot une signification plus large et en étendre la compréhension aux

[1] Id., *ibid.*, q. xxxiii, a. 3, ad 4. Les paroles entre guillemets sont de saint Augustin, *De doctrina christiana*, l. I. c. 28.

[2] Id. *ibid.*, q. lxvi, a. 7.

choses simplement de convenance : « On appelle nécessaire, insiste encore saint Thomas, ce sans quoi l'on ne peut passer sa vie d'une manière convenable à sa condition et au rang que l'on occupe soi-même et qu'occupent les personnes qu'on a à sa charge. *Le terme de ce nécessaire ne consiste pas dans un point indivisible.* On peut y ajouter beaucoup sans qu'on puisse dire qu'il soit réellement dépassé, et on peut en retrancher beaucoup sans que l'on manque de quoi vivre d'une manière convenable pour sa position. » La conclusion s'impose : l'obligation normale de la charité ne portant que sur le superflu, nul n'est obligé, hormis certains cas tout à fait exceptionnels, de prendre sur le nécessaire de simple convenance pour faire l'aumône. On peut lui en faire un conseil, mais non un précepte : « Il y aurait, en effet, désordre si quelqu'un se privait de ses propres biens et les donnait aux autres au point de ne pas conserver de quoi vivre selon sa condition et faire face aux circonstances ; car personne n'est obligé de vivre en dérogeant à son rang. » Le précepte ne porte que sur le véritable superflu, tel qu'on l'a défini tout à l'heure [1].

[1] Tous ces textes de saint Thomas sont empruntés à la IIª IIªᵉ, q. XXXII, a. 5 et 6. Saint Thomas considère que la prévoyance de l'avenir autorise à faire des réserves « nécessaires » pour faire face aux éventualités qu'on prévoit. Il ne faut cependant rien exagérer, car on tomberait dans la prréocupation du lendemain condamnée par Jésus-Christ

Léon XIII a résumé en quelques mots la doctrine catholique du devoir qui incombe aux riches de secourir les pauvres : « Nul, assurément, n'est *tenu* de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à sa personne. Mais, dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité ou au décorum, *c'est un devoir* de verser le superflu dans le sein des pauvres. C'est un devoir, non pas de stricte justice, — sauf le cas d'extrême nécessité, — mais de charité chrétienne ; un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine. Mais, au dessus des jugements de l'homme et de ses lois, il y a la loi et le jugement de Jésus-Christ, notre Dieu, qui nous persuade de toutes les manières de secourir habituellement autrui [1]. »

3. Quelques explications touchant la *gravité* des devoirs de charité apporteront des précisions encore nécessaires. Certes, pour les favorisés de la fortune, l'obligation de faire la charité avec leur « superflu » est, en soi, une obligation grave. La nature des choses l'exige ; les menaces de Notre-Seigneur

(Matth., VI, 25-34). « On doit juger du nécessaire et du superflu d'après les calculs les plus probables et les circonstances les plus communes ». Id., *ibid.*, a. 5, ad 3.

[1] Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 37.

Jésus-Christ à l'adresse des mauvais riches (Luc, vi, 24-25) le démontrent ; les fortes expressions des Pères de l'Eglise le supposent absolument. Quant à déterminer, en chaque cas particulier, le degré de gravité de cette obligation, la chose comporte quelques difficultés concrètes d'appréciation. Il faudrait examiner chaque situation prise séparément. En principe, l'obligation grave requiert deux conditions : que le prochain soit dans une nécessité grave, et que l'on soit le seul à pouvoir présentement subvenir à ses besoins. Si ces deux conditions ne sont pas réunies, l'assistance au prochain n'est pas de précepte grave et souvent elle n'est que de conseil. Concrètement, la gravité de l'obligation se mesure à la nature et à l'importance des secours nécessaires, soit qu'il s'agisse de l'ordre spirituel, soit qu'il s'agisse de l'ordre temporel. L'obligation de faire la charité avec le « nécessaire » n'existe pas, en principe. Toutefois, elle se présente exceptionnellement lorsque, les deux conditions précédemment énoncées se trouvant réunies, il est loisible de venir au secours du prochain, sans grave inconvénient pour soi-même, par exemple « quand on peut facilement recouvrer les choses dont on se prive », ou bien encore lorsque, par delà les individus auxquels on vient en aide, *le bien commun se trouve gravement engagé.* Cette remarque, sur laquelle saint Thomas revient à plusieurs reprises, soit expressément (IIª

II^ae^, q. XXXII, a. 6 ; a. 9 ; q. XXXI, a. 3, ad 3), soit indirectement (q. XXXI, a. 3, ad 2 ; q. XXXII, a. 9) — remarque extrêmement importante pour comprendre le rôle que la charité doit jouer dans l'organisation de la société — nous oblige à aborder un quatrième point : *l'ordre* à observer dans l'accomplissement des devoirs de charité.

4. Saint Thomas pose les éléments de solution de cet intéressant problème en plusieurs endroits de la *Somme théologique*, IIa IIae, question XXVI, *De l'ordre de la charité*, a. 6, 7, 8 ; question XXXI, *De la Bienfaisance*, a. 3 ; question XXXVI, *De l'Aumône*, a. 9. En principe, selon la belle doctrine professée par saint Augustin « ceux qui sont le plus unis sont, en quelque sorte, ceux que la Providence nous offre, pour que nous sachions pourvoir tout particulièrement à leurs besoins [1] ». Plus nous leur sommes unis et plus nous leur devons manifester de bienveillance. Ainsi « l'ordre de la charité exige que, toutes choses égales d'ailleurs, nous songions surtout aux besoins de ceux qui nous sont les plus proches. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise qu'*on doit approuver la libéralité qui nous porte à ne pas mépriser les hommes de notre sang, si nous savons qu'ils sont dans le besoin*. Car il vaut mieux secourir les siens que la honte empêche de demander du se-

[1] *De doctrina christiana*, l. I, c. 28, cité par S. THOMAS, *Somme théol.*, IIa IIae, q. XXXII, a. 9.

cours aux autres [1] ». Mais ce principe général reçoit des applications fort variables selon la diversité des lieux, des temps et des circonstances. Le cas d'extrême nécessité, par exemple, nous oblige à faire passer un étranger avant un parent. Un plus grand mérite, une sainteté éminente sollicitent davantage notre charité. Mais, au point de vue social (qui est celui de ces études), il faut signaler tout particulièrement, avec saint Thomas, « l'utilité des personnes qu'il s'agit de secourir». Il faut venir en aide, de préférence même à un proche parent, à celui « qui est plus utile au bien général [2] ». Admirable formule qui résume exactement ce que nous avons déjà dit de la prééminence du bien commun sur tout bien particulier. *En raison du bien commun*, le militaire doit risquer sa vie pour porter secours à un compagnon d'armes en danger, car il ne l'aide pas comme un simple particulier : le servant, c'est la patrie tout entière qu'il sert en sa personne ; et, en ce cas, il n'est pas étonnant qu'on préfère un étranger à un parent. Le citoyen dénué de ressources doit donner même son strict nécessaire pour sauver un personnage éminent qui serait le soutien de l'Eglise ou de l'Etat ; il fait œuvre méritoire en s'exposant à la mort avec tout ce qu'il a de plus cher, pour le salut d'un

[1] Id., *ibid.*, ad 2. Le texte de S. Ambroise est tiré du *De Officiis*, l. I, c. 30.

[2] Id., *ibid.*, dans le corps de l'article.

pareil homme, *puisqu'on* DOIT *préférer le bien général au bien particulier.* Le riche lui-même doit abandonner son superflu et plus que son superflu en faveur de l'Etat en proie à de grands besoins ; car, dans cette circonstance, celui qui retrancherait les dépenses que la dignité de sa position exige, *pour subvenir à une nécessité plus pressante*, mérite tous éloges [1]. Mais ce n'est pas tout. Du principe général qui veut que notre bienfaisance s'exerce plus spécialement vis-à-vis de ceux qui nous sont les plus proches, saint Thomas déduit des conclusions qui projettent une lumière nouvelle sur le rôle social possible de la charité : « La proximité d'un homme à l'égard d'un autre, dit-il, peut se considérer d'après les choses diverses que les hommes ont de commun. Ainsi, il y a les parents dans l'ordre naturel, les citoyens dans l'ordre civil, les fidèles dans l'ordre spirituel, *et il en est de même du reste.* Il y a des bienfaits qui *doivent* être dispensés de différentes manières *d'après ces différentes liaisons.*

[1] Ces trois exemples sont presque littéralement extraits de la *Somme théol.*, IIa IIae, q. XXXI, a. 3 ad 2 ; q. XXXII, a. 6. Dans le dernier texte, le terme *laudabiliter*, employé par saint Thomas, pourrait susciter quelque controverse. Des théologiens, en effet, ont pensé que ce mot indiquerait qu'en cette circonstance l'aumône n'est que de conseil et n'implique pas de précepte. Ce sentiment est inacceptable, puisque dans le second texte, saint Thomas fait un devoir au *pauvre* d'abandonner même son strict *nécessaire* en vue de la sauvegarde du bien commun. *A fortiori*, l'obligation pèse sur le *riche* à l'égard de son nécessaire entendu au sens large.

Car on doit surtout accorder à chacun le bienfait qui se rapporte à l'ordre de choses dans lequel nous lui sommes, absolument parlant, plus étroitement unis [1]. » Ainsi donc, la situation respective qu'occupent les hommes dans la société assigne un objet plus particulier à leur bienveillance. Le parent, parce que parent, doit faire le bien à son parent ; le citoyen, parce que citoyen, à son concitoyen ; le soldat, parce que voué aux choses de la guerre, à son compagnon d'armes. « Il en est de même du reste », dit saint Thomas. Concluons, en appliquant la formule du Docteur Angélique au monde actuel du travail. La situation des patrons riches leur impose plus spécialement l'obligation de venir en aide à *leurs* ouvriers pauvres, parce que patrons et ouvriers sont unis par le lien du travail commun. La justice est insuffisante à régler leurs rapports : la paix, partout où elle fleurit, est le fruit de la charité, aussi bien entre les classes sociales vouées au travail, qu'entre les sociétés elles-mêmes ou les simples particuliers [2].

[1] Id., IIa IIae, q. xxxii, a. 3.

[2] « L'erreur capitale, dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies nées l'une de l'autre. Il faut placer la vérité dans une doctrine contrairement opposée ; car, de même que, dans le corps humain, les membres, malgré leur diversité, s'adaptent merveilleusement les uns aux autres, de façon à former un tout exactement proportionné et qu'on pourrait appeler symétrique, ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à

* * *

2° *Liberté.* — Les explications qui précèdent font mieux comprendre le second caractère essentiel des obligations de charité : leur liberté. Elles sont libres, c'est-à-dire libres de toute contrainte extérieure, puisqu'elles sont de simples dettes morales, auxquelles ne correspond, en autrui, aucun droit strict particulier. Il est inutile d'insister sur ce point, qui est hors de conteste et qui, d'ailleurs, s'éclairera dans la suite, lorsque nous étudierons le rôle de l'Etat, en matière de justice et en matière de charité, dans l'organisation de la société.

Mais ce qu'il importe de noter présentement, c'est qu'il ne faut pas identifier cette exemption de contrainte extérieure avec une liberté qui ressemblerait à un caprice. On abuse parfois du texte de saint Thomas : « Chacun est libre de distribuer à son gré ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère. » Pour opposer la plus haute autorité théologique à certaines théories modernes qui, au nom de l'intérêt général, tendent à transformer les devoirs de charité en devoirs de justice, on cite ce texte, en le séparant de son contexte, et l'on risque d'en exagérer la signification. Ce texte est emprunté à la

*s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre* ». Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum, op. cit.*, p. 33.

question *du Vol et de la Rapine*[1]. Saint Thomas explique qu'en cas de nécessité extrême, tous les biens étant communs, l'on peut — s'il est impossible de le faire autrement — venir en aide au prochain *même avec le bien d'autrui*. Hors ce cas de nécessité extrême, seul, le superflu est dû, de droit naturel, aux pauvres ; mais « parce qu'il y a beaucoup de malheureux qui sont dans le besoin et qu'on ne peut, avec la même chose, les secourir tous, *chacun est libre de distribuer, à son gré, ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère* ». Replacée ainsi au milieu du contexte, cette phrase signifie simplement que, malgré l'obligation de donner son superflu, le riche, vu la multiplicité des indigents et l'impossibilité de satisfaire à tous leurs besoins, n'a nullement le devoir de distribuer *hic et nunc* ses biens superflus au premier venu qui se présente (à moins toutefois, comme on l'a dit, que celui-là ne soit dans une nécessité grave et ne puisse être aidé par d'autres). Elle ne signifie pas que le riche, en toute sécurité de conscience, ait la liberté de donner à qui il veut, quand il veut, dans la mesure qu'il lui plaît. Il y a, nous l'avons vu, un ordre à imposer à la bienfaisance ; il y a des situations à respecter ; il y a des nécessités qui, sans être extrêmes, sont plus urgentes les unes que les autres. Il y a surtout, dans l'exercice de la

[1] *Somme théol.*, IIa IIae, q. LXVI, a. 7.

charité comme dans l'accomplissement des devoirs de justice, le souci du bien commun, de l'intérêt général qui prime tout autre souci. La charité exempte de contrainte doit être, dans ses manifestations extérieures, dirigée par toutes ces considérations, sur lesquelles saint Thomas lui-même insiste longuement et à plusieurs reprises, dans les articles qu'on a cités plus haut, et où il traite *ex professo* cette question.

---

## CHAPITRE V

### De l'intervention de l'État en matière de justice.

Jusqu'ici l'on n'a fait que rappeler des principes généraux. Il est temps de serrer de plus près l'objet de notre étude et de rechercher quelle application doit être faite de ces principes aux problèmes sociaux et, en particulier, aux problèmes du travail, en vue de la paix, de la félicité, de la prospérité générales.

L'œuvre de la justice s'offre tout d'abord à notre considération. La « mutuelle dilection » est, sans doute, aussi nécessaire que la justice pour conserver la paix et la concorde entre les hommes ; mais la priorité logique appartient à la justice. Il faut, en effet, et avant toute autre chose, empêcher, dans la société, qu'un citoyen ou une classe de citoyens ne nuisent aux autres ou même à la communauté tout entière.

Qui veillera au bon maintien des rapports de justice ? Dans la société, quelle autorité devra protéger et promouvoir le règne de cette vertu ? Et puisque l'autorité, en matière temporelle, appartient à l'Etat, comment cette autorité se comportera-t-elle à l'égard

des devoirs sociaux de justice qui incombent aux citoyens ?

Ces questions se ramènent, en somme, au problème de l'intervention de l'Etat en matière de justice. Le mot « intervention » ne convient toutefois qu'imparfaitement aux premières considérations que l'on va formuler. L'intervention d'une autorité, en effet, ne se produit que lorsque cette autorité s'impose dans un domaine qui ne lui est pas absolument propre, mais où cependant elle possède un titre légitime d'action. C'est ainsi qu'un gouvernement étranger « intervient » dans les affaires intérieures d'un peuple voisin, lorsque les intérêts de ses propres sujets y sont en péril. Or, l'Etat n' « intervient » pas, en matière de justice, dans le domaine qui lui est propre, c'est-à-dire dans le domaine de la justice générale et de la justice distributive, qui règlent les rapports des parties au tout et du tout aux parties : il « agit » ici dans la plénitude de son droit et sans avoir à redouter le reproche d'ingérence. L'intervention de l'Etat — au sens propre du mot — n'existe donc que dans le règlement des rapports de justice de parties à parties, c'est-à-dire dans la justice commutative. Le second problème cependant est solidaire du premier. Ne faut-il pas d'abord délimiter le champ d'action propre à l'Etat, afin d'établir ensuite à quel titre l'autorité souveraine s'interposera dans les con-

flits possibles des citoyens ou des classes sociales.

### § 1. — Action propre de l'État en matière de justice.

1° *Concours d'ordre général.* — Un gouvernement soucieux de son devoir se propose le bien général de la communauté qu'il administre. Son action propre doit donc s'exercer dans le sens de l'intérêt de tous. Léon XIII définit cette action très exactement : « un concours d'ordre général qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions..., en sorte que, de l'organisation même et du gouvernement de la société découle spontanément et sans effort la prospérité tant publique que privée [1]. » On retrouve, sous ces expressions, l'équivalent des formules dont saint Thomas se sert pour définir le rôle de la justice générale ou légale, considérée en celui qui commande. Ce rôle, on le sait, c'est d'ordonner les parties au tout, de diriger les efforts des citoyens vers le bien commun. Or, le bien commun d'une société renferme deux éléments, l'un moral, l'autre matériel : « Le bien commun, dit Léon XIII, dont l'acquisition doit avoir pour effet de perfectionner les hommes, est principalement un bien moral ; mais, dans une société bien organisée, il doit encore

[1] Léon XIII, Encyl. *Rerum Novarum, op. cit.*, p. 45.

se trouver une certaine abondance de biens extérieurs, *dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu* [1]. »

Bien moral, disons-nous, d'abord. Dans la société, l'autorité souveraine doit procurer aux citoyens la félicité temporelle *propre à des hommes*, c'est-à dire répondant à leur nature, à leur destinée, à leur dignité. Elle ne peut donc s'arrêter à la considération d'une félicité uniquement matérielle. La vie matérielle, même avec une abondance de biens extérieurs, n'est pas le tout de la vie humaine. L'homme existe surtout par son intelligence et par sa volonté libre [2]. Par elles, en effet, il refrène ses mauvaises passions, dirige ses instincts, contient ses appétits inférieurs dans la voie du devoir. Or, cette emprise de la partie supérieure de l'homme sur ce qu'il y a, en lui, d'animal constitue un élément

[1] Id., *ibid.*, p. 47. La phrase soulignée est empruntee à saint Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. 15.

[2] « La vie du corps, quelque précieuse et désirable qu'elle soit, n'est pas le but dernier de notre existence ; elle est une voie et un moyen pour arriver. par la connaissance du vrai et par l'amour du bien, à la perfection de la vie de l'âme. C'est l'âme qui porte gravées en elle-même l'image et la ressemblance de Dieu... A ce point de vue, tous les hommes sont égaux. Point de différence entre riches et pauvres, maîtres et serviteurs, princes et sujets : *ils n'ont tous qu'un même Seigneur* (Rom., x, 12). Cette dignité de l'homme, que Dieu lui-même traite *avec un grand respect*, il n'est permis à personne de la violer impunément, ni d'entraver la marche de l'homme vers cette perfection qui répond à la vie éternelle et céleste. » Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 51.

moral nécessaire à la félicité temporelle des peuples. N'est-elle pas la condition même du respect des droits d'autrui, le gage de la concorde et de la fraternité humaines, la règle sage modérant l'exercice de la vraie liberté ? Tout Etat, soucieux d'assurer le bonheur temporel de la communauté, doit donc, avant tout, promouvoir et protéger ce bien moral, source des vertus civiques et partie intégrante du bien commun.

En quelques mots, et sans prétendre en épuiser l'énumération, Léon XIII décrit les richesses du trésor moral commis au soin de l'autorité publique : probité des mœurs ; familles fondées sur des bases d'ordre et de moralité ; pratique de la religion ; respect de la justice. — Est-il besoin de démontrer longuement que l'existence et la prospérité d'une nation reposent, avant tout, sur ces bases ? La destinée surnaturelle de l'homme impose à l'Etat le devoir, non seulement de n'y pas mettre obstacle, mais encore de l'aider positivement à atteindre sa fin : de là, pour l'Etat, découle l'obligation de protéger et de défendre la vraie religion, seule capable d'ouvrir à l'homme la voie du ciel. Toutefois, cette considération est étrangère au point de vue très spécial auquel l'on se place ici ; elle serait, d'ailleurs, de peu de poids auprès de la plupart des gouvernements modernes, issus du libéralisme révolutionnaire. Mais le devoir de l'Etat, touchant

la *pratique de la religion*, s'impose encore pour d'autres motifs que ne peuvent méconnaître les chefs d'Etat les moins religieux. Tout d'abord, même dans l'hypothèse de l'Etat libéral, le concours d'ordre général d'où résulte la prospérité nationale, non seulement ne peut pas être en contradiction avec les droits naturels des individus, mais doit les sanctionner et, au besoin, les protéger. Il est juste que le citoyen ait la faculté d'agir avec liberté aussi longtemps que cela n'atteint pas le bien général et ne fait injure à personne. L'Etat est donc dans son rôle strict en assurant au citoyen la liberté qui lui permettra de remplir religieusement ses devoirs envers Dieu. L'accomplissement de ces devoirs, d'ailleurs, loin de faire injure à qui que ce soit, concourt bien plutôt à l'intérêt général de la société, car il implique l'exercice de vertus privées et publiques, dont les actes rejaillissent nécessairement sur le bien commun. — La *probité des mœurs* fait essentiellement partie du bien moral d'une nation. Sans cette probité, la dignité et l'honneur des membres de cette nation ne sont plus en sécurité, bien plus, l'avenir de la société, comme telle, est compromis. Il faut, tout d'abord, être. La première condition de prospérité pour un pays, c'est la continuité et la vigueur de la race. Or, sans la probité des mœurs, ni l'une, ni l'autre ne sont possibles. Dans les milieux où cette

probité n'existe qu'à faible dose, la prostitution s'accroît dans des proportions considérables ; la débauche corrompt la jeunesse ; l'alcoolisme étend ses ravages effrayants ; les maladies honteuses se propagent héréditairement. Résultats : la stérilité, la tuberculose et l'avarie, compagnes de l'inconduite, entraînent une diminution notable, quantitative et qualitative, de la population. — Cet anéantissement progressif d'un peuple s'accentue encore lorsque les *familles* ne sont pas *fondées sur des bases d'ordre et de moralité.* Ces foyers ignorent les commandements de Dieu et les principes de la loi naturelle ; si l'amour du plaisir, l'égoïsme ne s'y substituent pas toujours au sentiment du devoir et au dévouement, tout au moins le désir du bien-être (que l'on confond avec le bonheur) engendre des calculs funestes à la natalité : ces foyers sont ordinairement stériles. Quand la soif des jouissances y commande et que l'amour-propre ne sait pas faire les concessions nécessaires à la paix domestique, ces foyers sont ordinairement fragiles. Quand les parents méconnaissent pour eux-mêmes les sentiments élevés qui sont à la source de toute vertu personnelle ou civique, comment l'éducation des enfants tournerait-elle au profit de la société ? Ces foyers sont ordinairement des principes de décadence morale. Aussi, pour reprendre l'expression de Léon XIII, c'est donc dans

la plénitude de son droit et sans craindre le reproche d'ingérence que l'Etat se fait, dans la société, le promoteur et le défenseur de la moralité, considérée dans les individus comme dans les familles. Personne ne refusera à l'Etat le droit et le devoir de poursuivre et de châtier l'inconduite manifeste, de supprimer la presse pornographique et corruptrice, de réglementer les programmes de spectacles, de réprimer l'alcoolisme dégradant, de maintenir l'indissolubilité du mariage, d'imposer la cohabitation aux époux, de punir l'adultère, d'interdire la propagande malthusienne, de favoriser par des mesures sages la natalité et même d'aider matériellement et moralement les familles dans la tâche, souvent pénible, de l'instruction et de l'éducation des enfants. Toutes ces mesures, auxquelles il faut adjoindre, par manière d'analogie, les règlements d'hygiène et de salubrité publiques, ont un but social manifeste : préparer la croissance de générations, physiquement et moralement robustes, capables d'être le soutien et le rempart de la patrie [1]. — Le *respect de la justice*, qu'il appartient à l'Etat de promouvoir, domine toutes les obliga-

[1] Toutefois, dans ces réglementations concernant l'ordre moral, l'Etat doit agir avec la prudence et la réserve dont on a parlé au chapitre troisième, *des conditions générales de l'intervention légale.* Il ne peut tout prescrire et tout proscrire; il doit viser à procurer le plus grand bien humainement réalisable dans les circonstances qui conditionnent son action : « Le gouvernement humain, dit saint Thomas, dérive du

tions sociales. C'est ce sentiment intérieur qui nous porte à rendre à chacun ce qui lui est dû, qu'il s'agisse de justice particulière vis-à-vis de nos semblables, ou qu'il s'agisse de justice générale vis-à-vis de la communauté tout entière. Infuser ce sentiment à l'âme des citoyens ; protéger l'ordre de la justice lésé ou simplement menacé, c'est, à coup sûr, le premier devoir de l'autorité publique, celui qui répond le plus directement au but que le sage gouvernement de la cité lui impose. Le respect de la justice est, en effet, la condition primordiale de la paix et de l'ordre. Nous verrons plus loin que l'Etat intervient, précisément au titre de promoteur et de protecteur de la justice nécessaire au bien commun, dans les conflits de citoyen à citoyen, de classes sociales à classes sociales. Mais déjà, sans sortir de son domaine propre, il agit à ce titre en exigeant de tous les citoyens ce qui est dû à la communauté, au nom de la justice générale, en vue

gouvernement de Dieu et doit l'imiter. Or Dieu, quoi qu'il soit tout-puissant et souverainement bon, laisse cependant arriver dans l'univers des maux qu'il pourait empêcher, dans la crainte qu'empêchant ces maux, il n'empêche de plus grands biens ou que des maux pires encore ne viennent à se produire. Donc, dans le gouvernement des hommes, il faut aussi que ceux qui sont au pouvoir tolèrent certains maux pour ne pas empêcher certains biens, ou ne pas donner lieu à des maux plus graves. Ainsi, saint Augustin dit (*De ordine*, l. II, c. 4) : « Enlevez du milieu des hommes les courtisanes et les passions vont tout troubler. » *Somme théol.*, IIª IIªᵉ, q. x, a. 11.

d'y maintenir la prospérité, d'y affermir une sage administration des affaires, d'y implanter le respect des lois et d'y garantir la sécurité et la tranquillité de tous.

Si le bien moral est nécessaire dans la société, l'exercice de la vertu y réclame également une certaine abondance de biens extérieurs, de richesses temporelles. Ces biens extérieurs, en effet, sont souvent pour nous le seul moyen d'acquitter nos dettes légales ou morales vis-à-vis de nos semblables ou notre dette sociale vis-à-vis de la collectivité. L'Etat doit donc se préoccuper de doter la nation qu'il gouverne de cette abondance de biens temporels nécessaires. Tous les citoyens, sans exception, doivent apporter leur part à la masse des biens communs, et, en tant que cet apport est nécessaire à l'administration de la cité, l'Etat a le droit et le devoir de l'*imposer* aux citoyens. De là, l'impôt, sous toutes ses formes, qui relève expressément de la justice générale ou légale. Mais l'Etat se souviendra que de tous ces biens, le travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine, est la principale source. C'est de ce côté que devra se porter sa sollicitude. Il protégera l'industrie et l'agriculture nationales contre les empiètements de la concurrence étrangère ; il multipliera, à l'intérieur du territoire, les facilités de transports ; il favorisera les découvertes scientifiques et leurs applications pratiques ; il cherchera à établir,

par des débouchés à l'extérieur ou par des importations avantageuses, l'équilibre entre la production et la consommation ; il poursuivra, sans complaisance déguisée, les trusts malhonnêtes et les accapareurs égoïstes. De toutes ces mesures résultera certainement une diminution dans le prix de revient des matières premières, des denrées alimentaires, des instruments de travail, des objets de consommation ; un bénéfice plus grand, dont les citoyens sans doute seront les premiers à profiter, mais qui, par voie de répercussion nécessaire, accroîtra la richesse et la prospérité nationales elles-mêmes.

* * *

2° *Le concours d'ordre général et la justice distributive.* — Le concours d'ordre général fourni par l'Etat en vue de promouvoir et de protéger le bien commun ne saurait, en aucune manière, viser directement le bien particulier des individus ou des classes sociales. Seul, l'intérêt général de la société tout entière en est le but normal et le rend légitime. Et cependant, de ce concours général doit découler la prospérité non seulement publique, mais encore privée. Le bonheur naturel de la collectivité doit rejaillir sur les individus, non comme tels, mais en tant que membres de la communauté. Or, l'Etat ne peut se désintéresser de cette répartition

équitable des biens communs, répartition qui, selon les lois de la justice distributive, doit atteindre les classes et les individus, proportionnellement à la situation qu'ils occupent dans la société et à leurs apports respectifs à la masse des biens communs.

Il serait puéril et ridicule de se représenter l'Etat comme un distributeur de biens, à la manière dont un père de famille pourrait partager sa fortune entre ses enfants. Encore une fois, même lorsque la justice distributive est en jeu, réglant dans la société les rapports du tout aux parties, le but immédiat que l'Etat se propose est nécessairement le bien général. Mais ce bien général peut être envisagé sous l'aspect très spécial que lui impose le respect des lois de la justice distributive, par rapport aux membres de la communauté. On a déjà dit en quoi consiste la justice distributive : répartition, proportionnellement à la condition et au mérite de chacun, des *charges et des avantages* de la vie en commun. — On n'a pas à insister sur la répartition des charges. Encore qu'il soit impossible au gouvernement le mieux intentionné d'éviter tous les injustices en pareille matière, cette répartition se conçoit facilement par mode d'applications particulières des lois portées dans l'intérêt commun. Le pouvoir législatif pose les principes généraux ; mais « les avis spéciaux des hommes graves et prudents » — juges ou magistrats civils —

en dirigent les applications par voie de décrets, d'arrêts, de jugements, de simples décisions administratives, c'est-à-dire, comme s'exprime saint Thomas, de « préceptes ». Les « préceptes » ne sont pas la loi ; la loi serait nulle si elle ne s'étendait qu'à un acte particulier [1]. Les citoyens ne peuvent réclamer contre une loi juste, parce que la justice générale s'impose à eux ; mais ils peuvent solliciter une meilleure application de la loi, parce que la justice distributive dépend en partie des conditions où se trouve chacun des membres de la société. — On envisage ici principalement la répartition des avantages sociaux, compris sous le nom de « biens communs ». Le pape Léon XIII rappelle, à ce sujet, la formule heureuse de saint Thomas : *De même que la partie et le tout sont en quelque manière une même chose, ainsi ce qui appartient au tout est en quelque sorte à chaque partie,* et il conclut : « C'est pourquoi,

[1] Cf. Iª IIªᵉ, q. xc, a. 2, ad 2 ; q. xcvi, a. 1, ad 2. Aussi la loi, la meilleure en théorie, qui, dans la répartition des charges ou des avantages, détermine elle-même, d'une manière uniforme, sans égard aux situations, aux fonctions ou aux capacités, ses applications particulières aux citoyens, risque-t-elle de devenir, en fait, injuste. D'un excellent principe, faute d'observer une distribution *qualitative*, on tire des conséquences condamnables et par le droit naturel et par le droit positif. La loi du service militaire obligatoire pour tous, la loi du suffrage universel, telles qu'elles existent en France, ne sont pas exemptes d'injustices, en raison de leur peu de conformité, dans leurs applications, aux principes de la justice distributive.

parmi les graves et nombreux devoirs des gouvernants qui veulent pourvoir comme il convient au bien public, *celui qui domine tous les autres consiste à avoir soin également de toutes les classes des citoyens, en observant rigoureusement les lois de la justice dite distributive*[1]. »

En quoi consistera ce soin ? Léon XIII en marque une première manifestation dans l'action générale de l'Etat, considérée dans ses applications particulières : *protection* et *défense des droits* des individus et des classes sociales. L'Etat, avons-nous dit, en vertu même de ses fonctions, est le gardien né et le promoteur, dans toute la société qu'il administre, du *respect de la justice.* Or, la justice comporte la reconnaissance de tous les droits, quels qu'ils soient. Le premier bien que les classes sociales et les individus recueilleront du concours général de l'Etat, envisagé dans ses applications particulières, c'est donc la protection et la défense de leurs droits respectifs, soit au point de vue des biens de l'ordre temporel, soit au point de vue de l'honneur, de la moralité, de la dignité. Et par là nous touchons à un nouvel aspect du problème de l'autorité publique en face des rapports de justice : celui de « l'inter-

[1] Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, op. cit., p. 45-47. Le passage de saint Thomas, reproduit par l'encyclique, est extrait de la *Somme théologique*, IIe IIee, q. LXI, a. 1, ad 2.

vention » de l'Etat en matière de justice commutative. On aura bientôt l'occasion de l'étudier d'une manière plus approfondie. Il importe néanmoins, dès maintenant, d'en signaler la connexion intime avec les exigences de la justice distributive, surtout en ce qui concerne la défense des droits de la classe ouvrière. Citons encore Léon XIII : « La raison formelle de toute société est une et commune à tous ses membres, grands et petits. Les pauvres, au même titre que les riches, sont, de par le droit naturel, des citoyens, c'est-à-dire du nombre des parties vivantes dont se compose, par l'intermédiaire des familles, le corps entier de la nation, pour ne pas dire qu'en toutes les cités ils sont le plus grand nombre. Comme donc il serait déraisonnable de pourvoir à une classe de citoyens et d'en négliger l'autre, il devient évident que l'autorité publique doit aussi prendre les mesures voulues pour sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la stricte justice qui veut qu'à chacun soit rendu ce qui lui est dû [1]. » Bien plus « l'Etat doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la tutelle publique. La classe indigente, au contraire, sans richesse pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur

[1] Id., *ibid.*, *op. cit.*, p. 45.

la protection de l'Etat. Que l'Etat se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs qui, en général, appartiennent à la classe pauvre [1] ». — Ce n'est pas tout. De ce respect des droits de tous et de chacun, respect garanti par la protection de l'Etat, dérivera inévitablement pour chaque individu et spécialement pour la classe des travailleurs, une certaine somme de biens, d'ordre moral et temporel. Ce sera, pour reprendre une expression de Léon XIII, comme un retour naturel (*sponte recidit*) vers les classes et les individus de la masse des biens communs auxquels tous, en vertu de la justice générale, doivent apporter leur part. Mais ce retour naturel doit être envisagé dans la complexité des réalités qui le conditionnent. Il peut se trouver empêché ou paralysé et par la faute des intéressés eux-mêmes (paresse, ivrognerie, dépenses exagérées), et par les charges trop lourdes qui leur incombent (familles nombreuses), et par les accidents imprévus du travail (accidents proprement dits, d'où résulte l'incapacité de travailler ; mort du chef de famille ; chômage forcé), et par l'impuissance physique de l'âge ou de la maladie, et par la loi inexorable d'une concurrence brutale, dont l'effet est de provoquer une crise industrielle et la baisse forcée des salaires. Dans les sociétés les mieux organisées, ces obstacles à la distribution normale du bien-être

[1] Id., *ibid.*, *op. cit.*, p. 49.

général ne sont pas chimériques et se présentent fréquemment. Ils ne peuvent laisser l'Etat indifférent : « Le travail, dit encore Léon XIII, étant la source unique dont procède la richesse des nations, l'équité demande que l'Etat se préoccupe des travailleurs et fasse en sorte que de tous les biens qu'ils procurent à la société, il leur en revienne une part convenable (à titre d'exemple, le pontife cite : le vêtement et l'habitation) et *qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations*. D'où il suit que *l'Etat doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort*. Cette sollicitude, bien loin de préjudicier à personne, tournera au contraire au profit de tous, car il importe souverainement à la nation que des hommes qui sont pour elle le principe de biens aussi indispensables, ne se trouvent point continuellement aux prises avec les horreurs de la misère [1]. » Il n'est plus question ici simplement de droits à défendre, mais de sort à améliorer ; bien plus, on fait une obligation à l'Etat de favoriser tout ce qui, *de près ou de loin*, peut concourir à cette amélioration. N'est-ce pas là une seconde manifestation de l'intervention de l'Etat en faveur des individus et des classes sociales ? Quelle sera donc l'intervention de l'autorité en pareille matière ? A quel titre interviendra-t-elle ? Nouveau problème, dont la solution

[1] Id., *op. cit.*, *ibid.*, p. 47.

présuppose résolue l'autre question, celle de l'intervention de l'Etat en matière de justice commutative, dont nous n'avons envisagé tout à l'heure que l'aspect le plus général, mais qu'il faut maintenant aborder dans ses particularités.

### § 2. De l'intervention de l'État en matière de justice commutative.

La justice commutative règle, avons-nous dit, les rapports de parties à parties. Il serait faux toutefois d'en réduire la matière aux seuls rapports des *individus* entre eux. Dans la société, il y a autre chose que des individus en présence les uns des autres et en présence de l'Etat. De par les contingences d'ici-bas, il y a, en vertu de la communauté d'intérêts ou de fonctions, les classes sociales, les professions et toutes les sociétés d'ordre privé. Le bien d'une société privée ou d'une profession ou d'une classe sociale ne s'identifie pas avec le bien général : les intérêts des patrons et des ouvriers, par exemple, ne représentent pas l'intérêt général de la cité ; ils n'en sont qu'une partie intégrante. Par rapport au bien commun, le bien d'une classe demeure donc un bien particulier [1]. Vis-à-vis

[1] « Les sociétés qui se constituent au sein de la société politique ou nation, sont tenues pour privées et le sont en effet, car *leur raison d'être immédiate est l'utilité particulière et exclusive de leurs membres.* » Léon XIII, Encycl. *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 61.

du tout qu'est la cité, la classe sociale demeure une partie. En tant que ses intérêts ont des points de contact avec les intérêts d'une autre classe ou même avec les intérêts d'un simple particulier, le réglement en appartient à la justice commutative, dont la matière propre, répétons-le, est constituée par les rapports de *parties à parties*. Partie n'est pas nécessairement synonyme d'individu ; il serait donc inexact de concevoir la justice commutative comme n'intervenant qu'entre les individus ; n'est-ce pas d'elle, par exemple, que relèvent les contrats *collectifs* de travail ?

Or, en soi, l'Etat n'a pas à se mêler directement des rapports sociaux de justice entre parties et parties. Si tous les citoyens, dans une société idéale, s'inspiraient en chacun de leurs actes du respect de la justice et rendaient à autrui ce qui lui est dû, tout, par la force des choses, se passerait normalement et à la satisfaction de tous. C'est donc conditionnellement que l'Etat peut être appelé à intervenir en pareille matière. Le rôle de l'Etat est subordonné en l'espèce au non accomplissement des obligations de justice. Ce n'est pas parce que ces obligations existent entre parties dans la société, que l'autorité publique doit nécessairement intervenir ; c'est uniquement parce que ces obligations existant, elles peuvent être, par le mauvais vouloir des parties, méconnues et foulées

aux pieds. C'est parce que le droit des parties est lésé ou menacé, que l'Etat, en raison de cette injustice, est appelé à rétablir l'ordre. Il serait donc plus logique de parler de l'intervention de l'Etat en matière d'injustices. Les lois qu'il porte en l'espèce sont des lois préventives. C'est parce que, vu les passions humaines ou la mauvaise volonté d'un grand nombre, elle sait avec quelle facilité les injustices pourraient se glisser dans les relations sociales, que l'autorité publique prend des mesures générales, dont le but est la sauvegarde de l'ordre public, au cas où cet ordre viendrait à être troublé ou menacé par ces injustices privées.

A quel titre le souverain peut-il ainsi s'immiscer dans les relations sociales ne concernant pas directement le bien commun ?

C'est tout d'abord au nom de la tutelle qu'il doit à ceux qui lui sont soumis. L'autorité de l'Etat représente, en effet, sur terre, au point de vue temporel, l'autorité de Dieu dont elle est une participation même ; or, il appartient à l'autorité qui détient la force de faire respecter, le cas échéant, les droits des inférieurs et de *venger* la justice outragée : *la justice vindicative réside dans le supérieur*[1]. Autrement l'*exigibilité* qui accompagne toujours le *droit* deviendrait

[1] S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. LXXX, a. un., ad 1.

illusoire. C'est donc en tant que possédant l'autorité, en tant que *détenteur de la justice vindicative*, que l'État intervient, dans les conflits entre individus ou entre classes sociales, en faveur du droit lésé, de l'intérêt légitime menacé. L'État se substitue, pour ainsi dire, à la personne ou à la classe lésée et, en vertu de l'autorité qu'il possède sur tous, il contraint les auteurs de l'injustice à réparer leurs torts. Et parce que cette intervention de l'État (qui se manifeste d'ordinaire par la sentence des juges) a pour objet la réparation, dans une mesure égale au dommage causé, des droits particuliers lésés, elle est *formellement* un acte de *justice commutative* [1] ; acte de justice commutative de

[1] On comprend difficilement que des manuels de théologie estimés fassent de la justice vindicative une vertu autre que la justice commutative. N'est-ce pas parce qu'ils ont abandonné la division et les définitions classiques des différentes espèces de justice ? Voir sur ce point S. Thomas, *loc. cit.*, et Billuart, *Cursus theologiæ, De jure et justitia*, diss. v, a. 3. Ce théologien se pose l'objection suivante : « *Est justitia quæ dicitur vindicativa ; atqui haec non est commutativa, cum sit tantum in principe aut republica ; neque distributiva, cum nulla bona communia per eam distribuuntur* » et il répond : « *Nego minorem, pro prima parte cum ejus probatione. Quamvis enim justitia vindicativa sit in principe ut vindicante et malum paenae pro malo culpae retribuente, est tamen etiam in reo reddente per pœnam quam sustinet sive laeso, sive reipublicæ, sive legi, justum et æquivalens.. Considerata in judice æquam pœnam crimini rependente, et in reo patiente, « est actus » elicitus « justitiæ commutativæ »*. Qu'il s'agisse de réparer l'ordre violé de la justice générale ou de la justice distributive, la justice vindicative appartient donc toujours à la justice commutative. Voir S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. cviii, a. 2, ad 1 ; cf. q. lxii, a. 1, ad 3.

la part du juge qui évalue la réparation à fournir ; acte de justice commutative de la part du coupable qui doit réparer, en suite de la sentence du juge, dans la mesure où il a causé le tort.

Mais ce point de vue particulier n'épuise pas la matière ; il n'exprime pas, en effet, la raison dernière qui justifie l'intervention de l'État. Cette raison dernière, nous l'avons déjà dite tout à l'heure : c'est le bien commun, mais le bien commun non plus seulement considéré dans les droits particuliers qui en sont comme une participation et que l'Etat, en vertu de son autorité, doit protéger et défendre, mais envisagé par rapport à la société tout entière. Que deviendraient l'ordre, la paix, la tranquillité, la prospérité publique dans une nation, si les droits des particuliers et des classes sociales n'étaient pas garantis par des lois d'une portée générale ? La contagion du mal étendrait bientôt ses ravages dans tous les ordres de la société et sous toutes les formes[1] ; ce serait bien vite le régime de l'incohérence, du favoritisme et de l'anarchie. Ce n'est que par la loi, c'est-à-dire par l'obéissance aux ordres du souverain, que

[1] « Il y a deux sortes de corrections. L'une regarde les supérieurs : elle a pour but le bien général et elle a une force coactive. Cette correction ne doit pas être négligée à cause du trouble de celui qui la subit... ; s'il est incorrigible, *on doit pourvoir au bien général en observant l'ordre de la justice, qui veut que l'exemple de l'un détourne les autres du mal.* » S. Thomas, *Somme théol.*, IIa IIae, q. xxxiii, a. 6.

l'individu, partie de la communauté, devient un bon citoyen en proportionnant ses actes au bien commun, et qu'ainsi le tout social est formé de parties bien proportionnées. Et plus les intérêts en jeu sont importants, — c'est le cas des intérêts d'une classe tout entière, — plus l'Etat se doit à lui-même de les protéger contre toute attaque injuste, à cause de la répercussion forcément plus grande que la violation de droits si importants aurait sur le bien de la communauté elle même. Et s'il est vrai de dire avec saint Thomas qu'il n'est aucune vertu dont certains actes ne doivent être ordonnés, par la loi, au bien commun de la société, à plus forte raison faut-il le dire de la justice commutative, dont le respect et la protection sont la garantie de la paix et de l'ordre dans toute la communauté : « Il importe tant au salut public qu'au salut privé, dit avec force Léon XIII, que l'ordre et la paix règnent partout... que la justice soit religieusement gardée et que jamais une classe ne puisse opprimer l'autre injustement. » C'est pourquoi, si des désordres contraires à la justice se produisent dans le monde du travail, — et le pape en énumère un certain nombre, — il faut absolument appliquer, dans certaines limites, la force et l'autorité des lois. Quand donc l'Etat intervient pour faire respecter la justice commutative, dans des conflits qui surgissent entre parties, c'est, en der-

nière analyse, au nom de la justice générale ou légale. Il est dans son rôle ; l' « intervention » n'est qu'un aspect de l'« action » normale. C'est l'aspect que prend la justice générale lorsqu'elle « commande » un acte de vertu particulière, au nom du bien commun dont elle a la garde. Ainsi, la justice légale ou générale intervient par le moyen de la loi et commande des actes de justice commutative dont l'accomplissement est jugé nécessaire au maintien du bon ordre et de la paix. Cette intervention donne un double caractère aux actes imposés en vue de la réparation ou de la protection de l'ordre social : actes *élicites* de justice commutative, ils deviennent, en vertu de l'intervention de l'Etat, actes *commandés* de justice générale [1].

### § 3. — Applications.

L'encyclique *Rerum novarum*, à deux reprises, énumère les obligations de justice qui s'imposent, dans le monde du travail, aux patrons et aux ouvriers. Pie X a résumé l'enseignement de son prédécesseur dans

[1] L'acte élicite est celui qui est immédiatement produit par la vertu, mise en exercice relativement à son objet propre; l'acte *commandé* est ce même acte, mais en tant que dirigé par une vertu ou une puissance supérieure vers l'objet de cette vertu ou puissance supérieure. Cf. S. Thomas, *Commentaire sur le Maître des Sentences*, l. III, dist. XXVII, q. II, a. 4, q. 3.

deux articles, le septième et le huitième, du *motu proprio* du 18 décembre 1903.

*Les obligations de justice, pour le prolétaire et l'ouvrier, sont celles-ci : fournir intégralement et fidèlement le travail qui a été convenu librement et selon la justice ; ne pas léser les patrons, ni dans leurs biens, ni dans leur personne ; dans la défense même de leurs propres droits, s'abstenir des actes de violence et ne jamais transformer leurs revendications en émeutes.*

*Les obligations de justice, pour les capitalistes et les patrons, sont les suivantes : payer le juste salaire aux ouvriers ; ne porter atteinte à leurs justes épargnes, ni par la violence, ni par la fraude, ni par l'usure manifeste ou dissimulée ; leur donner la liberté d'accomplir leurs devoirs religieux ; ne pas les exposer à des séductions corruptrices et à des dangers de scandales ; ne pas les détourner de l'esprit de famille et de l'amour de l'épargne ; ne pas leur imposer des travaux disproportionnés avec leurs forces ou convenant mal à leur âge et à leur sexe.*

« C'est pourquoi, pouvons-nous ajouter avec Léon XIII, s'il arrive que les ouvriers, abandonnant le travail ou le suspendant par les grèves, menacent la tranquillité publique; que les liens naturels de la famille se relâchent parmi les travailleurs ; qu'on foule aux pieds la religion des ouvriers, en ne leur facilitant pas l'accomplissement de leurs

devoirs envers Dieu, que la promiscuité des sexes ou d'autres excitations au vice constituent dans les usines un péril pour la moralité ; que les patrons écrasent les travailleurs sous le poids de fardeaux iniques ou déshonorent en eux la personne humaine par des conditions indignes et dégradantes ; qu'ils attentent à leur santé par un travail excessif et hors de proportion avec leur âge et leur sexe ; *dans tous ces cas, il faut absolument appliquer, dans de certaines limites, la force et l'autorité des lois* [1]. »

En tous ces cas, l'intervention de l'Etat est doublement justifiée : tout d'abord en raison du bien commun, que la violation de ces devoirs de justice, si elle était généralisée dans toute la nation, mettrait gravement en péril ; mais encore et surtout, parce que ces obligations réciproques des patrons et des ouvriers reposant sur des droits stricts, de part et d'autre, l'Etat, protecteur de ces droits particuliers au nom du bien commun qui en est la garantie, doit réprimer les tentatives d'entraves apportées à leur exercice et même les prévenir et les écarter. Evidemment, la justice commutative n'est pas seule en jeu dans l'accomplissement de tous les devoirs signalés par Léon XIII et par Pie X ; mais c'est elle qui marque le point exact où le devoir de l'un est commandé par le droit

[1] Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 49.

de l'autre. Ce droit, il n'est d'ailleurs pas difficile de l'indiquer.

On s'imagine trop facilement que la justice commutative n'existe que dans les achats et ventes ou, tout au plus, dans les contrats du travail. En définissant cette vertu « une vertu spéciale qui a pour objet toute dette stricte qu'on peut solder par une chose équivalente[1] », saint Thomas veut simplement la distinguer de la justice entendue au sens large, vertu dont relève l'acquittement d'une dette quelconque, même purement morale. On a vu, au contraire, que les « commutations » peuvent revêtir cent aspects divers : les unes sont volontaires ; les autres, involontaires. Leur objet se concrétise en des biens très différents : bien matériel qu'on évalue à prix d'argent ; bien de la santé et de l'existence, sans équivalent vénal ; bien de la dignité, de l'honneur, de la réputation, au-dessus de toute estimation. Que l'un de ces biens soit injustement soustrait dans sa totalité ou en partie à son possesseur, la justice commutative impose, dans la mesure du possible, une égalité de compensation qu'il faut estimer selon la nature du dommage causé. Dans l'ordre moral, la compensation est plus difficile à fournir, mais elle est néanmoins de rigueur : elle est laissée à l'appréciation des tribunaux, rendant leurs jugements en conformité avec le code. Et

[1] *Somme théologique*, Iª IIªᵉ, q. LX, a. 3, ad 2.

la raison dernière qui commande cette compensation, c'est que le possesseur, injustement frustré d'un bien lui appartenant (que ce bien soit d'ordre temporel ou d'ordre moral, peu importe), reste toujours nanti d'un droit qu'il peut revendiquer.

Or, cette théorie générale — que nous avons apprise à l'école de saint Thomas — trouve son application dans les cas cités par Léon XIII et Pie X. En vertu même de leur commune origine, tous les hommes ont un droit égal de jouir de la vie, sans que personne puisse les violenter dans leurs personnes ou dans leurs biens. Quiconque exerce cette violence, s'attaque non seulement à l'ordre public de la cité, mais encore au droit strict de celui dont il veut indûment troubler la paix. En vertu de leur commune destinée, tous les hommes ont un droit égal de pratiquer leurs devoirs envers Dieu et d'observer la loi morale, condition de leur salut éternel. Bien plus, pouvons-nous ajouter avec Léon XIII, il n'est même pas loisible à l'homme, sous ce rapport, de déroger spontanément à la dignité de sa nature ou de vouloir l'asservissement de son âme, car il ne s'agit pas de droits dont il ait la disposition libre, mais de devoirs qu'il doit religieusement remplir. Ainsi donc, quiconque met obstacle à cette libre pratique des devoirs chrétiens, pèche non seulement, par rapport à Dieu, contre la vertu de religion, mais encore, par rapport

au prochain dont il viole le droit, contre la vertu de justice. Toute sollicitation au vice, ouverte ou déguisée, directement cherchée ou indirectement provoquée, offense non seulement la vertu de tempérance et, par elle, le bien commun auquel cette vertu, dans la société, est particulièrement ordonnée, mais encore le droit individuel au respect que comporte la dignité de la personne humaine [1]. La famille a des droits imprescriptibles que ni les individus ni la société elle-même ne peuvent méconnaître : c'est manquer à la justice que d'attenter au bien des époux ou de méconnaître le droit pour le père de famille, d'instruire ou de faire instruire chrétiennement ses enfants, d'user d'épargne et de prévoyance en leur faveur. Devoir d'humanité sans doute, que celui qui consiste, pour un patron, à ne pas fatiguer ses ouvriers par un travail disproportionné à leurs forces et à les traiter en « hommes » et non en esclaves ; mais devoir de justice stricte également : « Exiger une somme de travail qui, en émoussant toutes les facultés de l'âme, écrase le corps et en consume les forces jusqu'à l'épuisement, c'est une conduite que ne peut tolérer ni la justice,

[1] Le scandale offense surtout la charité parce qu'il cause à autrui un préjudice concernant le salut éternel compromis par le péché. Mais c'est également une offense à la justice, parce qu'il viole, autant qu'il est en lui, le droit qu'a toute personne humaine d'être respectée dans sa vertu et dans sa moralité.

ni l'humanité [1] ». La nature humaine a un droit imprescriptible à sa conservation, non seulement dans l'espèce, mais dans l'individu ; ce droit lui est fixé par les limites elles-mêmes que son activité ne peut franchir. Et parce que de légères infractions, en pareille matière, engendrent, à la longue, si elles sont quotidiennement répétées, des abus considérables, un patron soucieux de ses obligations n'imposera, avec un genre d'occupation proportionné aux forces et au tempérament de chacun, qu'un nombre raisonnable d'heures de travail, dans des conditions convenables d'hygiène, accordant à tous un repos suffisant, chaque jour pour réparer les forces perdues, chaque semaine pour vaquer aux soins de l'âme [2].

Et puisqu'il s'agit, en tout cela, de *droits* à sauvegarder, l'Etat, à titre de protecteur né de l'ordre de la justice dans la société, peut et doit intervenir, dans la mesure où

[1] Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 53.

[2] Léon XIII dit encore avec sa précision habituelle : « Ainsi le nombre d'heures d'une journée de travail ne doit-il pas excéder la mesure des forces des travailleurs et les intervalles de repos devront-ils être proportionnés à la nature du travail et à la santé de l'ouvrier et réglés d'après les circonstances de temps et de lieux. L'ouvrier qui arrache à la terre ce qu'elle a de plus caché, la pierre, le fer et l'airain, a un labeur *dont la brièveté devra compenser la peine et la gravité, ainsi que le dommage physique qui peut en être la conséquence.* Il est juste, en outre, que la part soit faite des époques de l'année : tel même travail sera souvent aisé dans une saison, qui deviendra intolérable ou pénible dans une autre. » Id., p. 53.

le secours des lois est normal, c'est-à-dire dans la mesure « nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers ». Ainsi donc se justifie, en l'espèce, — parce que cette législation protège les droits réels de l'ouvrier — le *principe* de la législation ouvrière en ce qui concerne le *travail de nuit des femmes et des enfants*, l'*âge d'admission des enfants au travail*, la *durée du travail*, le *repos hebdomadaire*, les *mesures d'hygiène et de sécurité.* Le principe, disons-nous, car — on va le rappeler bientôt — de telles lois peuvent facilement devenir inopportunes et pratiquement injustes en raison des circonstances dans lesquelles elles sont appliquées.

Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum novarum*, ne dit qu'un mot, en passant, des « accidents » qui peuvent survenir à l'ouvrier, — sans spécifier s'il entend parler des accidents *du travail.* Il convient toutefois de ne pas passer sous silence le caractère très particulier de l'obligation de justice que contracte un patron vis-à-vis de son ouvrier, victime d'un accident dû au travail. Le principal devoir du patron n'est-il pas de donner à chacun le salaire qui lui est dû ? Or, le « juste » salaire n'est pas fixé uniquement par la loi mécanique et brutale de l'offre et de la demande. Sans doute, cette loi providentielle suffit ordinairement pour déterminer la valeur du travail. Cependant, en concluant leurs accords, employeurs et em-

ployés doivent se souvenir « qu'au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que *le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête*[1] ». Le travailleur consciencieux a donc droit à un salaire au moins suffisant pour lui procurer les choses nécessaires à sa propre subsistance. Ce droit est réel : il résulte de la loi naturelle ; il correspond au *devoir de l'existence*, auquel nul ne peut se soustraire sans crime et dont le pauvre s'acquitte en « gagnant sa vie » par son travail. Ce droit fonde les devoirs de justice rappelés, en premier lieu, par l'article 8 du *motu proprio* cité plus haut. Mais si le juste salaire doit assurer au moins la subsistance à l'ouvrier honnête et consciencieux, il faut qu'il soit suffisant pour compenser les chômages *forcés résultant des accidents imprévus, dus au travail lui-même*. Comme il est d'ailleurs im-

[1] Le cardinal Zigliara, dans sa réponse bien connue au cardinal Goossens, archevêque de Malines, au sujet du salaire des ouvriers, fait remarquer que cette « suffisance » du salaire par rapport aux besoins de la vie, ne doit pas être évaluée trop strictement (*non quidem mathematice et punctualiter*), mais « d'après l'estimation commune, en faisant entrer en ligne de compte la nature, la quantité, la durée du travail accompli, d'une part et, d'autre part, le prix des choses nécessaires au vêtement et à la nourriture dans la région où habite l'ouvrier ». Il est donc préférable, en partant du juste salaire, de s'abstenir de certaines expressions qui semblent réduire ce salaire à n'être que l'équivalent du « strict nécessaire » à l'existence.

possible au patron de répartir à l'avance, sur la totalité des salaires quotidiens, ce supplément de salaire exigé par les circonstances qui échappent aux prévisions humaines, il est *juste* que l'indemnité nécessaire soit exigible au moment même où se produit l'accident. La loi du 9 avril 1898, équitable en son principe, s'écarte cependant du droit naturel en imposant à l'employeur l'obligation de payer l'indemnité, même lorsque l'accident se produit par la faute de l'employé. Cette clause, utile peut-être pour prévenir certains abus dans l'appréciation de la responsabilité des ouvriers, peut cependant, en fait, devenir la source de beaucoup d'injustice à l'égard du patron [1].

Dans tous ces cas où la stricte justice est en cause dans les rapports des parties entre elles, le droit d'intervention de l'Etat est donc indiscutable. Cette intervention, toutefois, en raison des circonstances, peut se produire inopportunément. Elle ne s'impose pas d'ailleurs nécessairement, puisque le recours à la force pour exiger l'acquittement des obligations de justice n'est pas essentiellement lié à l'accomplissement du devoir. La force, en effet, n'est pas toujours le seul

[1] On peut regretter que, dans la législation ouvrière, il y ait si peu de part faite à la protection *morale* des travailleurs Il est inutile de rappeler que l'intervention de l'Etat, en vue de proscrire la promiscuité dangereuse de l'usine et les excitations au vice, à l'occasion du travail, serait pleinement fondée en droit.

remède, ni le plus efficace contre l'inertie et les fautes des citoyens. « Les lois, dit à ce propos Léon XIII, ne doivent pas s'avancer ni rien entreprendre au delà de ce qui est *nécessaire* pour réprimer les abus et écarter les dangers ». Une loi portée inconsidérément, encore que son objet puisse théoriquement justifier l'intervention de l'Etat, peut aboutir au résultat opposé à celui qu'on veut atteindre. Obligée d'imposer à des cas souvent fort dissemblables une mesure uniforme, l'autorité publique risque fréquemment, dans les mesures pratiques qu'elle édicte, de s'écarter des exigences du droit naturel. Les mesures trop uniformes, en effet, provoquent des crises locales parce qu'elles méconnaissent d'excellentes coutumes déjà établies ou se trouvent en contradiction avec les véritables nécessités des professions et des industries particulières. La force peut donc, en de multiples occasions, être avantageusement remplacée par l'organisation professionnelle ou même le jeu bienfaisant de la charité. L'intérêt général sera mieux sauvegardé par les patrons et les ouvriers eux-mêmes, groupés en syndicats ou en corporations, et jugeant, pour chaque corps de métiers et d'après les circonstances de temps et de lieux, des meilleures solutions à adopter en vue de la sauvegarde des droits et des intérêts de tous. Et d'autres moyens de remédier aux injustices humaines peu-

vent encore surgir, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la force de l'autorité publique [1].

### § 4. — Justice générale et bien particulier.

Il est temps d'aborder le dernier problème de justice, dont nous cherchons la solution à la lumière des principes catholiques. L'Etat est, dans la société, le promoteur du bien général en même temps que le protecteur de l'ordre de la justice. Promouvoir le bien général, c'est l'acte essentiel de l'autorité publique. Les diverses interventions de l'Etat en matière de justice, que nous avons étudiées jusqu'ici se rapportent soit à l'ordre de la justice générale, où le bien commun est directement en cause, soit à l'ordre de la justice commutative, qui règle les relations sociales des parties entre elles ; et, dans ce

[1] Léon XIII rappelle sagement ces principes que beaucoup de sociologues semblent parfois perdre de vue : « De peur que, dans ces cas (salaire inférieur) et d'autres analogues, comme en ce qui concerne la journée du travail et les soins de la santé des ouvriers dans les mines, les pouvoirs publics n'interviennent pas importunément, vu surtout la variété des circonstances des temps et des lieux, il sera préférable qu'en principe la solution en soit réservée aux corporations ou syndicats... ou que l'on recoure à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers, même si la cause le réclamait, avec le secours et l'appui de l'Etat. » Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 57. Comme exemple de moyen employé pour remédier aux injustices possibles, sans recourir à la force de l'autorité, citons l'assurance des ouvriers contre les accidents du travail, les mutualités, etc. Voir chapitre VII, *De l'intervention de l'Etat en matière de charité*, § II, *intervention indirecte*.

dernier cas, l'intervention de l'autorité publique vise, au nom du bien commun qui pourrait être gravement compromis sans cette mesure préservatrice, la protection des droits particuliers lésés ou simplement menacés. Mais — nous l'avons déjà remarqué plus haut — le respect des droits particuliers des individus ou des classes sociales n'apporte pas nécessairement aux individus et aux classes sociales le bien-être, tout le bien-être possible et désirable. Or, d'une part, ce bien-être est une des conditions essentielles à l'exercice normal de la vertu ; d'autre part, le salaire dû en justice aux ouvriers, n'est pas toujours tel qu'il puisse suffire aux exigences de toute une famille [1] et surtout

[1] On n'a pas à revenir ici sur les controverses suscitées pas le salaire familial. Tout le monde connaît la réponse autorisée donnée pas le cardinal Zigliara au cardinal Goossens (en 1891) : « Le patron qui paye un salaire vital, suffisant pour l'ouvrier, insuffisant pour la famille, pèche-t-il contre la justice ? — Non ; mais il pourra pécher contre la charité et même contre l'honnêteté naturelle. » — Dans une note précédente, on fait remarquer l'inconvenance de certaines expressions qui semblent restreindre la portée de l'enseignement de Léon XIII au sujet du juste salaire. A l'inverse, on pourrait signaler, même dans un manuel de théologie morale très répandu dans les séminaires, un exemple de sollicitation de texte en sens inverse. Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum novarum*, déclarait qu'il est *souhaitable* (je traduis du latin) que le salaire soit assez fort pour parer à la subsistance, non seulement de l'ouvrier lui-même, mais encore de sa femme et de ses enfants : « L'ouvrier qui percevra (je reprends ici la traduction de l'encyclique d'après l'édition de la *Bonne Presse*) un salaire assez fort pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille, suivra, s'il est sage, le conseil que

rendre possible la mise en réserve d'un petit patrimoine en vue de jours mauvais, du chômage ou de la vieillesse [1]. Une question an-

semble lui donner la nature elle-même : il s'appliquera à être parcimonieux et fera en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu.... (Ici, des points de suspension dans le manuel, qui ajoute aussitôt après, comme suite du texte de Léon XIII : *Quamobrem favere huic juri leges debent*, etc...). On croirait, à première lecture, que le Pape demande une législation favorisant *ce droit* de l'ouvrier. Rien de tel dans l'encyclique. Voici la suite du texte, au point où on l'a laissé : « ...un petit superflu, *qui lui permette de parvenir, un jour, à l'acquisition d'un modeste patrimoine. Nous avons vu, en effet, que la question ne pouvait recevoir de solution vraiment efficace si l'on ne commençait par poser comme principe fondamental l'inviolabilité de la propriété privée. Quamobrem favere huic juri leges debent : « il faut donc que les lois favorisent* ce droit de propriété, etc...

[1] Certains évêques américains, dans une déclaration parue en 1919, considèrent que le « juste salaire », *dans les conditions économiques actuelles* des Etats-Unis, doit être suffisant pour subvenir aux besoins de la famille et garantir les aléas de l'avenir ; cf. *Nouvelles Religieuses*, 15 mai 1919, p. 310.

« Plusieurs Etats disent-ils, ont édicté des lois pour pourvoir à l'établissement des taux de salaires qui seraient au moins suffisants pour l'entretien décent de la famille. Dans le commencement, le salaire minimum pour les ouvriers serait seulement suffisant pour les besoins présents, mais il devrait s'élever graduellement pour arriver à subvenir aussi aux futurs besoins. C'est-à-dire qu'il devrait finalement être assez élevé pour permettre d'économiser ce qui est nécesaire pour protéger le travailleur et sa famille contre la maladie, les accidents, l'invalidité et la vieillesse .» — En France, Mgr Germain, archevêque à Toulouse, voit dans l'Association professionnelle le moyen pratique et juste d'aboutir au salaire familial. C'est l'association professionnelle, en effet, qui réglera, par le *contrat collectif*, les conditions de salaires : « Le contrat collectif, dit le prélat, permettrait de résoudre maintes questions délicates. Il résoudra, nous aimons à l'espérer, la question si épineuse, si controversée, si longtemps insoluble du salaire familial. De toute néces-

goissante d'organisation sociale se pose alors. L'Etat, bien qu'aucun droit strict ne soit en péril et que toutes les obligations de justice commutative aient été remplies par les patrons, peut-il légitimement intervenir en faveur de la classe pauvre et ouvrière, en vue d'accroître son bien-être, de ne pas la laisser végéter dans la misère et de lui procurer un peu de bonheur, dès ici-bas ?

Ce droit, ce devoir de l'Etat, n'est nié par aucun catholique. Même ceux qui ne reconnaissent à l'autorité publique aucune fonc-

sité, il faut lui trouver une solution pratique, car, sous peine de disparaître bientôt, nous devons encourager et aider les familles nombreuses...

« Entre autres solutions proposées, une apparaît qui semble du meilleur aloi, mais elle n'est réalisable que par une entente collective dans la profession et dans la région industrielle. Nous voulons en indiquer les grandes lignes, telle qu'elle a été mise heureusement en pratique dans le sud-est de la France.

« En vertu de l'accord intervenu, les ouvriers, qu'ils soient célibataires ou chefs de famille, reçoivent le salaire courant fixé par la commission mixte, mais en plus du salaire courant les chefs de famille reçoivent un supplément calculé d'après le nombre de leurs enfants. Ce sursalaire est puisé dans une caisse patronale où tous les patrons de la profession et de la région versent une somme calculée d'après le nombre de leurs ouvriers. Grâce à cette combinaison, les ouvriers sont payés en proportion de leurs charges et le poids du salaire familial se répartit également sur tous les patrons. Aucun de ceux-ci, dès lors, n'a intérêt à repousser les ouvriers chargés de famille et à n'embaucher que des célibataires. D'autre part, aucun d'eux n'est mis, vis-à-vis de ses concurrents, en état d'infériorité économique du fait qu'il paie le salaire familial. » *L'organisation professionnelle, garantie de la justice sociale*, cf. *Nouvelles Religieuses*, 15 juin 1919.

tion de « charité sociale », n'entendent pas pour autant lui interdire une intervention discrète et indirecte, en faveur des classes pauvres. Ce serait, d'ailleurs, se mettre en opposition formelle avec l'enseignement de Léon XIII : *l'Etat doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort* ».

Mais comment faut-il comprendre cette intervention ? S'agit-il d'une législation tendant directement au bien-être des travailleurs ? La justice, tout au moins la justice générale, est-elle intéressée à cette amélioration de sort d'une classe, d'autant plus digne d'intérêt qu'elle est, pour la nation tout entière, le principe de biens indispensables ? Problème délicat, dont la solution ne peut être formulée qu'à la lumière des principes de la théologie catholique.

Ecartons tout d'abord la solution socialiste. Pour les socialistes, le capital, entièrement constitué par les bénéfices antérieurs réalisés par le patron grâce au seul travail des ouvriers, est un véritable vol : il ne saurait être légitimement productif de nouveaux bénéfices. Tout le gain de l'entreprise est dû, en stricte justice, au travail, et au travail seul. Le patron a droit, sans doute, à une rémunération suffisante pour payer les matières premières et amortir le prix des machines : mais le seul bénéfice auquel il puisse prétendre est le salaire dû à son tra-

vail personnel. S'il retient davantage, sous prétexte de percevoir l'intérêt de son capital engagé, ou encore de couvrir les risques de son entreprise, il commet un vol manifeste : il frustre d'une partie considérable des fruits de leur labeur les ouvriers qui, par une véritable loi d'airain, retombent ainsi perpétuellement dans les griffes de la misère, n'ayant à peine que le nécessaire à leur subsistance. Jusqu'à ce que la part de bénéfices, proportionnée à leurs travaux, soit enfin accordée aux ouvriers par le jeu bienfaisant des lois (et ce programme est loin encore d'être réalisé !), toute intervention de l'Etat en faveur du bien-être des ouvriers sera une simple intervention en matière de justice commutative : elle ne fera que consacrer le droit strict du travail à l'égard d'un capital, par lui-même improductif. — Cette théorie est souverainement fausse et injuste. Fausse, parce que le capital est aussi nécessaire à l'industrie que le travail. Si le capital, sans le travail, demeure improductif, le travail, sans le capital, sera rendu impossible. Les ouvriers ont besoin des capitalistes, et les capitalistes ne font que mettre entre les mains des ouvriers l'instrument indispensable à la production : « De même que, dans le corps humain, les membres, malgré leur diversité, s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et qu'on pourrait appeler

symétrique, ainsi, dans la société, les deux classes (riches et pauvres) sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre: *il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital* » [1]. Le capital, par lui-même improductif, devient, comme instrument de travail, éminemment productif et constitue un agent véritable de prospérité matérielle, dont la fécondité mérite, par conséquent, une rémunération [2]. D'autre part,

[1] Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 33.

[2] Par analogie, il semble permis de résoudre dans le même sens le problème théologique si controversé du prêt à intérêt. On affirme couramment que, seul, un titre extrinsèque au prêt, *damnum emergens*, *lucrum cessans*, *periculum sortis*, légitime l'intérêt. Il est très vrai qu'exiger, en raison du seul prêt d'argent, sans aucun autre titre, un intérêt quelconque, serait, en réalité, rechercher un profit que n'autorise pas le droit naturel. En effet, l'argent employé à faire des achats, se *consomme* par son usage même et ne fructifie pas. Il est un simple *instrument d'échange*. Tel est le sens de l'enseignement de saint Thomas, repris par toute la théologie catholique et fixé par Benoît XIV dans l'encyclique *Vix pervenit*. Mais, en l'état actuel des choses, on ne prête pas de l'argent simplement pour faciliter à quelqu'un les commutations de ventes ou d'achats ; l'argent est prêté pour devenir entre les mains de l'emprunteur ce qu'il eût été entre les mains du prêteur: un véritable *instrument de travail et de production*. A ce titre, il fructifie et doit rapporter un avantage déterminé par les circonstances, tant à celui qui, dans son travail, s'en sert comme d'instrument, qu'à celui qui a bien voulu s'en dessaisir pour fournir à autrui un moyen d'accroître ses bénéfices. Les anciens théologiens ne pouvaient, en l'absence des industries modernes, envisager cet aspect nouveau du problème. Il semble toutefois que Cajetan l'ait soupçonné et en ait proposé les éléments essentiels de solution, en distin-

si les riches ne devaient réaliser aucun nouveau bénéfice avec leurs capitaux, qui donc pourrait construire des fabriques et donner un nouvel essor à la production nationale ? Si les capitalistes devaient assumer les responsabilités et les tracas de l'industrie, sans profit appréciable, ne seraient-ils pas tentés de jouir paisiblement de leur acquit, sans s'inquiéter d'autre chose ? La doctrine socialiste, mise en pratique, serait, à brève échéance, la ruine du commerce et de l'industrie : elle est éminemment antisociale. De plus, elle est injuste. Les risques considérables qu'entraîne toute entreprise industrielle autorisent le patron à percevoir un bénéfice plus considérable : l'appât de ce bénéfice peut seul le déterminer à engager sa fortune dans une affaire remplie d'aléas. Il est ridicule non moins qu'injuste de vouloir rétribuer au taux du travail manuel le travail intellectuel que nécessite l'organisation et la direction d'une entreprise commerciale ou industrielle. De la bonne ou de la mauvaise direction dépend, en effet, la plu-

guant une double valeur de l'argent, tout d'abord *une valeur d'échange*, qu'il appelle valeur de l'argent considéré en lui-même et pris absolument ; ensuite, *une valeur d'industrie*, relative à celui qui se sert de l'argent pour en retirer, par le moyen du commerce ou du travail, un bénéfice plus ou moins considérable. Et il conclut : *de hac potentia non sunt intelligenda dicta doctorum, cum loquuntur de pecunia ; immo hanc vendere, seu, melius loquendo, redimere licet ultra sortem In Sum. S. Thomas, IIa IIae*, q. LXXVIII, a. 2.

part du temps, le succès ou l'insuccès de l'affaire, et, par conséquent, le bien-être relatif ou la misère des ouvriers eux-mêmes. La justice distributive condamne absolument les utopies socialistes.

Il faut donc en revenir à l'affirmation catholique si nettement formulée par Pie X : *Pour apaiser tout conflit entre le riche et le prolétaire, il est nécessaire de distinguer la justice de la charité. Il n'y a droit à revendication que lorsque la justice est lésée... Les obligations de justice, pour les capitalistes et les patrons, sont les suivantes : payer le juste salaire aux ouvriers ; ne porter atteinte à leurs justes épargnes, ni par la violence, ni par la fraude, ni par l'usure manifeste ou dissimulée ; leur donner la liberté d'accomplir leurs devoirs religieux ; ne pas les exposer à des séductions corruptrices et à des dangers de scandales ; ne pas les détourner de l'esprit de famille et de l'amour de l'épargne ; ne pas leur imposer des travaux disproportionnés avec leurs forces ou convenant mal à leur âge ou à leur sexe* ». Ces devoirs remplis, la justice commutative est satisfaite ; aucune revendication des ouvriers contre les patrons n'est plus recevable.

* * *

Mais, à ce point précis de la discussion où nous venons d'amener le problème, certains

sociologues catholiques élèvent la voix. La justice commutative, *entre particuliers*, disent-ils, est satisfaite ; c'est vrai. Mais « les rapports des ouvriers et des patrons ne sont pas seulement des rapports de *parties à parties*, d'*individus à individus ;* ce sont des rapports de *classe à classe.* Bon gré, mal gré, de par leurs intérêts communs, les patrons sont solidaires les uns les autres, comme les ouvriers. Entre les individus et l'Etat, il y a donc les classes sociales, il y a les groupes professionnels. De même, entre le bien général, qui est la paix, la tranquillité, l'ordre public, la prospérité des finances nationales, et le bien particulier, il y a *le bien des classes sociales.* Or, le bien des classes sociales n'est que le bien général considéré dans l'une de ses parties, et, comme tel, *il relève de la justice légale* ». C'est donc pour l'Etat une question de justice — de justice légale ou générale — d'intervenir en faveur du bien-être de la classe des travailleurs, considérée dans son ensemble.

Tel est, d'ailleurs, continue-t-on, l'enseignement exprès de Léon XIII, dans l'Encyclique *Rerum novarum.* « Après avoir rappelé la *providentia generalis* de l'Etat, c'est-à-dire ce « concours d'ordre général, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions » et d'où « découle spontanément et sans effort la prospérité tant publique que privée », le Pape ajoute que l'Etat doit en-

tourer d'un soin et d'une sollicitude tout particuliers — *providentia singulari* — les travailleurs. Car « aux gouvernants, il appartient, dit-il, de protéger la communauté et *ses parties* ». Pourquoi ? Parce que « l'intérêt général de la collectivité est étroitement lié à celui de ses parties ». Enfin, reprenant une pensée de saint Thomas, Léon XIII n'affirme-t-il pas que « dans une société bien constituée, il doit se trouver encore une certaine abondance de biens extérieurs dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu » ? Afin de pourvoir à la bonne constitution de la société — ce qui est du ressort de la justice légale ou générale, — l'Etat doit donc chercher « à procurer à tous le bien-être temporel nécessaire à l'exercice de la vertu ».

Telles sont les trois raisons que l'on apporte sous mille formes différentes, pour justifier, au nom de la justice générale, l'intervention de l'Etat en faveur du bien-être des travailleurs, lorsque leurs droits stricts ne sont plus lésés et que la justice commutative n'est plus en cause.

Dissipons immédiatement deux interprétations erronées de l'enseignement de Léon XIII. Et, tout d'abord, il est faux d'affirmer que la justice générale exige, au nom du bien commun, pour tous les membres de la société *et pour chacun d'entre eux* la somme de biens nécessaires à l'exercice de la vertu. Ni Léon XIII, ni saint Thomas n'ont

posé les principes d'une telle assertion. Encore qu'il soit vrai de dire qu'un minimum de bien-être relatif soit requis pour chaque individu pris séparément, saint Thomas et Léon XIII expriment simplement la nécessité où se trouve la société vis-à-vis d'elle-même, si elle veut donner à tous ses membres la possibilité d'atteindre leur fin, de leur constituer, à *tous pris collectivement*, la suffisance de biens nécessaires à la vertu. Il n'est nullement question d'une distribution faite à chacun des citoyens au nom d'une justice ayant en vue le bien commun (ce qui, d'ailleurs, impliquerait une contradiction, la distribution relevant de la justice particulière et non de la justice générale). Ce qu'il est vrai d'affirmer, c'est que les citoyens, ne possédant pas en propre les biens qui leur sont nécessaires, devront les acquérir. Mais les enseignements pontificaux ne précisent pas le moyen de cette acquisition et ne nous disent pas si c'est par la voie de la justice ou, pour les déshérités de la nature et les victimes des circonstances, par la voie de la charité. Du texte de Léon XIII et de saint Thomas on ne peut donc rien présumer sur la nature de l'intervention possible de l'Etat en vue du bien-être des classes et des individus.

Ajoutons que c'est mal comprendre la pensée de Léon XIII que de rapprocher, dans l'Encyclique *Rerum novarum*, la *provi-*

*dentia generalis*, que l'Etat apporte dans la poursuite du bien commun, de la *providentia singularis* qu'il doit manifester à l'égard des travailleurs, comme si la première impliquait en soi la seconde, « l'intérêt général de la collectivité étant étroitement lié à celui des parties ». Ce lien étroit n'est nié par personne ; mais, sans préjuger si la sollicitude particulière dont l'Etat doit entourer les travailleurs est justifiée, en droit, par la nécessité de sauvegarder l'intérêt général, il faut affirmer que la *providentia singularis* dont parle ici Léon XIII a sa raison d'être, en fait, dans l'indigence des ouvriers qui, appartenant presque tous à la classe pauvre, ont besoin, plus que les riches, en raison de leur pauvreté même, de la tutelle de l'Etat pour faire respecter leurs droits. Tel est le point de vue très particulier du Pape, que nous avons déjà, d'ailleurs, relevé antérieurement.

Il ne reste donc, en faveur de la thèse qu'on examine présentement, qu'un argument tiré de la nécessité sociale de pourvoir à l'intérêt commun : le bien d'une classe sociale *étant le bien général considéré dans l'une de ses parties*, relève de la *justice générale*. Cette assertion suppose d'abord que le bien de la classe sociale diffère spécifiquemant de la somme des biens particuliers de tous les membres, absolument comme le bien commun de la cité diffère spécifique-

ment de la somme des biens particuliers de tous les citoyens. On pourrait tout au moins contester la justesse de la comparaison ; car la classe sociale en peut, en aucune façon, jouir des prérogatives propres aux sociétés *naturelles :* le bien commun qu'on lui attribue ne possède pas, vis-à-vis du bien particulier des membres, la prééminence impérative qui est essentielle au bien commun de la cité par rapport à l'interêt particulier des citoyens. Mais, en admettant même que le bien de la classe sociale soit spécifiquement distinct du bien des membres, il resterait encore à prouver qu'il est « le bien général considéré dans l'une de ses parties ». Cette preuve, on pense la trouver dans la doctrine de saint Thomas, rappelée plus haut : « Comme la partie et le tout, dit le saint Docteur, sont *en quelque sorte* une même chose, de même, ce qui appartient au tout appartient *d'une certaine façon* à la partie ». De cette doctrine, Léon XIII, fait-on remarquer, déduit l'un des devoirs esssentiels de l'Etat : « Parmi les graves et nombreux devoirs des gouvernants qui veulent pourvoir comme il convient au bien public, *celui qui domine tous les autres consiste* à avoir également soin de toutes les classes de citoyens, en observant rigoureusement les lois de la justice distributive ». Or, en tant que l'Etat veille avec une égale sollicitude à la sauvegarde des droits de toutes les classes dans la société,

son action se règle d'après la justice distributive ; mais en tant que cette sauvegarde bien ordonnée de tous les intérêts des parties concourra à la sauvegarde du bien commun, *son action relèvera de la justice légale.* « Tous ceux qui font partie d'une société, dit saint Thomas, sont à cette société ce que les parties sont au tout, et comme ce qu'est la partie appartient au tout, il s'ensuit que tout le bien de la partie peut être rapporté au bien du tout ».

Ce raisonnement, si on l'examine attentivement, est loin d'aboutir à la démonstration demandée. Tous les auteurs catholiques professent que le bien de la partie peut et *doit* être rappporté au bien du tout ; mais « être rapporté » n'est point synonyme d'« être équivalent ». Le bien de la classe, plus compréhensif évidemment que le bien d'un individu, aura, en raison de son importance même, une répercussion plus grande sur le bien commun et lui sera lié plus intimement. Mais il n'est pas pour autant le bien commun : il a simplement une relation plus étroite avec le bien commun. Cette relation, avons-nous déjà observé, est une relation de finalité : « Les choses particulières (et le bien d'une classe est particulier par rapport au bien commun) se rapportent au bien général, non par une communauté de genre ou d'espèce, mais par *une communauté de fin* ». Le bien général est donc appelé bien commun

parce qu'il doit être la fin générale de tous les autres biens existant dans la société [1]. Aussi, tous les bons citoyens, guidés par l'amour du bien commun, doivent s'efforcer de promouvoir le bien-être moral et matériel des individus et des classes sociales, en vue d'accroître le bien de la société tout entière. Mais l'action des individus, qui peut s'inspirer d'un sentiment d'amour et non exclusivement du souci de la justice, n'est pas limitée comme l'action de l'Etat. L'action de l'Etat, ici comme ailleurs, a des limites qu'elle ne saurait franchir. S'il s'agit d'une action s'exerçant par le moyen des lois, ses limites « seront déterminées, enseigne

[1] On comprend par là l'inanité d'une explication apportée par plus d'un manuel de sociologie catholique au sujet de la nature du bien des classes sociales. Le bien d'une classe sociale serait : « une *spécification* du bien général, celui-ci étant conçu comme un genre dont le bien de la classe est une espèce ». En ce cas, le bien des particuliers, à un degré inférieur, devrait être, lui aussi, appelé une spécification du bien général. D'ailleurs, le mot « spécification » est mal choisi et cache, sous une apparence de terminologie savante, une véritable ignorance philosophique. L'espèce seule spécifie, comme l'indique son nom, le genre, et cette spécification ne peut se faire que dans l'ordre des abstractions, par rapport à l'universel logique ou réflexe. Or, lorsqu'on parle du tout social par rapport à ses parties, du bien général de la société par rapports aux biens particuliers des individus ou des classes, nous ne sommes pas dans l'ordre des abstractions, mais dans le monde très concret des réalités. Il s'agit d'un tout *intégral* et non universel, que concourent à former ses différentes parties, individus, familles, classes, prises dans leur réalité même ; il s'agit d'un bien général *commun*, auquel les biens particuliers peuvent et doivent être ordonnés comme à leur fin.

Léon XIII, par la fin même qui appelle le secours des lois ; c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer ni rien entreprendre au delà de ce qui est *nécessaire* pour réprimer les abus et écarter les dangers ».

Or, il n'y a pas de doute que, les obligations de justice commutative étant satisfaites, entre les différentes parties dont se compose le tout social, il soit encore nécessaire, pour sauvegarder la paix et l'ordre publics, de remplir d'autres devoirs : « *Les préceptes de la justice,* affirme saint Thomas, *ne suffisent pas à conserver la paix et la concorde entre les hommes* ». Mais prévenons une déduction précipitée. De ce que la justice soit insuffisante à conserver la paix et la concorde entre les hommes et qu'*autre chose*, en conséquence, s'impose pour le bien général, il ne s'ensuit pas encore que l'Etat doive intervenir par la force des lois pour parfaire l'œuvre sociale inachevée. Saint Thomas ne semble même pas s'arrêter à cette solution ; pour lui, le perfectionnement de l'équilibre social doit résulter de la « mutuelle dilection », qui portera les hommes à se venir en aide, les uns aux autres, là même où l'un ne doit rien à l'autre en justice. La solution du problème proposée serait-elle, non pas dans l'intervention de la loi, mais dans l'intervention de la « charité » ? La question revient donc à savoir si, d'une part, la charité peut exercer dans la société une influence telle

qu'elle concoure vraiment, avec la justice, à promouvoir le bien commun ; et si, d'autre part, l'Etat, dont l'office est de promouvoir ce bien commun, ne doit pas, en raison même de sa charge, prévenir l'action de la charité ou tout au moins la diriger, afin de réaliser plus sûrement et d'une façon mieux ordonnée le bien-être des classes sociales et, par lui, le bien-être de la société tout entière. Le rôle social de la charité et l'intervention de l'Etat en matière de bienfaisance, tel est donc le sujet qu'il faut maintenant aborder.

---

## CHAPITRE VI

### Du rôle social de la charité.

Saint Thomas d'Aquin fait quelque part la réflexion suivante : « La notion de chose due (*ration debiti*) est moins sensible à l'égard des autres vertus qu'à l'égard de la justice. C'est pourquoi les préceptes qui portent sur les actes des autres vertus ne sont pas aussi connus du peuple que ceux qui regardent la justice [1] ». Cette méconnaissance partielle des préceptes qui portent sur les actes de vertus autres que la justice paraît être la raison fondamentale des discussions soulevées entre catholiques, relativement au rôle *social* de la charité. Ou, pour parler plus exactement, la méconnaissance de ce rôle social de la charité se trouve à la source de toutes les discussions. Trop souvent, en effet, on conçoit la charité comme « une bienfaisance privée » ne s'exerçant qu'à l'occasion des besoins urgents des pauvres qui existeront toujours, même dans l'organisation sociale la plus parfaite. On consent à lui adjoindre « une certaine bienfaisance publique, organisée par l'Etat, mais dont l'action limitée à des cas très déterminés, demeure d'ordre

[1] *Somme théologique*, Iª IIªᵉ, q. c., a. 3, ad 3.

aussi privé que l'action de la bienfaisance des particuliers, c'est-à-dire sans influence sociale véritable.

Et ainsi, d'une part, l'on affirme que cette bienfaisance ne touche en rien à l'organisation de la société en vue du bien commun : « La fonction d'organiser la société en vue du bien commun est dévolue en propre à la justice légale, auprès de laquelle, par rapport au bien commun qu'il faut promouvoir, la charité n'a qu'un droit très secondaire et accidentel ». La conclusion immédiate de cette affirmation c'est que, relativement au bien-être des classes ouvrières, toute organisation ne relevant pas de la justice, n'est qu'un palliatif, essentiellement provisoire et universel en ce sens qu'il ne se rattache à aucune fonction sociale, s'exerce en marge de la société et n'atteint que les individus. Inspirée et limitée par la justice, « l'œuvre vraiment sociale, au contraire, est un rouage de la fonction et atteint les professionnels comme tels ; elle puise dans l'épargne et dans l'entr'aide mutuelle les ressources et les énergies nécessaires à son objet, à sa prospérité et à la sauvegarde du lendemain. » — D'autre part, on s'insurge à bon droit contre l'ingérence possible de l'Etat au nom de ces principes de sociologie ; de l'Etat, qui, sous le couvert de la justice, ferait sien le domaine de la charité où pourtant la liberté doit être laissée à chacun de disposer de ses

biens, Dieu ayant donné aux riches un droit réel et absolu, dans l'exercice duquel ils n'ont de comptes à rendre qu'à eux-mêmes.

### § 1. — Fondement naturel du rôle social de la charité.

C'est à l'ordre de la justice générale ou légale qu'il faut rattacher le caractère social des œuvres de charité. Cette affirmation, en apparence paradoxale, est cependant l'expression de la vérité pure. — La justice générale ou légale, en effet, déborde de beaucoup les limites étroites de la loi humaine. On l'a définie plus haut [1], avec un théologien contemporain : « une vertu, donc un *devoir* qui ordonne tous les actes des autres vertus, donc tous les autres devoirs, au bien commun de la société ». Le mot « légale » n'apporte pas de restriction à cette emprise universelle de la justice générale ; il exprime la connexion que possède cette vertu, non pas uniquement en regard de la loi humaine, portée par le chef de l'Etat en vue de sauvegarder le bien commun, mais encore vis-à-vis de toute espèce de loi, loi naturelle et loi positive, loi humaine et loi divine. Or, l'ordre social ne repose pas seulement sur l'obéissance aux lois humaines ; il se fonde, avant tout, sur le respect de la loi naturelle, de cette loi qui commande, de près ou de loin, à tous les

[1] Voir p. 38.

actes de toutes les vertus [1]. Avant d'être un honnête citoyen, il faut être un honnête homme. La justice générale ou légale s'étend donc aux prescriptions de la loi naturelle, en tant que ces prescriptions sont précisément ordonnées par la loi naturelle elle-même au bien commun, moral et matériel, de la société [2]. Or, la loi naturelle ne prescrit pas simplement de rendre au prochain ce qui lui est dû en vertu d'un droit strict, mais encore de lui venir en aide dans la mesure où il peut en avoir besoin ; elle nous impose, à titre d'obligation de conscience, non seulement les devoirs dits de justice, mais encore les devoirs dits de charité. Saint Thomas nous avertit d'ailleurs expressément que l'objet de la justice générale est constitué par toute espèce de dette, dette légale ou dette morale, par toute espèce de devoir, devoir correspondant à un droit d'autrui, devoir imposé par la seule honnêteté de la vertu. Il est donc exact d'affirmer que la justice générale commande et dirige vers leur fin naturelle nos relations de simple bienveillance, de bienfaisance, de libéralité, d'amitié de toute sorte, en un mot, cette « dilection mutuelle, en vertu de laquelle l'un porte secours à l'autre, même dans les choses où il ne lui doit rien en justice ». Cette fin est la fin même de toute loi : l'intérêt général de la société. C'est

[1] *Somme théologique*, I[a] II[ae], q. XCIV, a. 3.
[2] Id., *ibid.*, ad 1.

donc en se conformant à l'ordre de la justice générale que nos actes charitables revêtent un caractère social.

Et il est impossible qu'ils ne s'y conforment pas, s'ils sont vraiment des actes vertueux. Accidentellement, la bienfaisance peut être aveugle et se porter sur des sujets indignes ; elle n'est plus alors une vertu véritable, malgré la bonne intention de celui qui la pratique et il devient impossible de la rapporter au bien commun. L'ignorance ou les préjugés, en pareil cas, peuvent donc, *en fait*, dépouiller nos actes charitables de leur portée sociale. Mais la justice elle-même n'est-elle jamais boîteuse ? On énonce donc un *principe* toujours faux, en affirmant que l'œuvre charitable n'a nécessairement qu'un but individuel, sans répercussion sur le bien commun. Sans doute, la répercussion d'un bienfait sur l'intérêt général de la société sera d'autant plus grand que ce bienfait atteindra un nombre plus grand de personnes, toute une classe sociale, par exemple, ou tous les membres d'une même profession. Mais le secours transitoire accordé au plus humble des citoyens doit avoir dans l'intention de celui qui l'accorde et possède déjà, en réalité, par delà son but individuel, une véritable portée sociale, puisqu'il concourt à améliorer le sort d'un citoyen.

L'illusion de ceux qui ne reconnaissent à la charité qu'un caractère strictement privé

procède d'un double sophisme. Parce qu'elle est connexe au droit de propriété, auquel se rattache la libre disposition des biens terrestres, la charité, dit-on d'abord, ne peut pas être dirigée par la loi humaine, dont cependant la fonction est de promouvoir le bien social. Et l'on ajoute, qu'en conséquence de cette liberté, la charité ne peut se manifester que par des secours individuels et transitoires, véritables palliatifs aux misères du moment ; qu'elle est, en quelque sorte, pour reprendre l'expression de saint Augustin et de saint Thomas, livrée au hasard des circonstances, ce qui lui interdit une organisation collective et permanente, en vue d'améliorer efficacement et progressivement le sort matériel tant des individus que des classes sociales.

Ces raisonnements, en apparence fondés, lorsqu'on s'en tient à une considération superficielle et tout extérieure des choses, deviennent nettement caducs lorsqu'on examine les fondements naturels de la charité et l'ordre que lui impose la loi naturelle elle-même. En premier lieu, si l'Etat ne doit pas normalement faire la charité ou l'imposer aux particuliers, il n'est pas exact d'affirmer (on le verra plus loin) que les rapports de charité, dans la société, échappent complètement à l'influence des lois civiles. D'ailleurs, si, d'une façon normale, la loi civile ne possède aucune autorité directe sur l'exercice de la

charité, il n'en est pas de même de la loi naturelle ou de la loi divine. Si la charité est libre, rappelons-le, ce n'est point parce que facultative ; l'obligation de la bienfaisance naît des inégalités de conditions inhérentes à toute société et elle correspond à l'usage même que le droit naturel impose à la possession des richesses, sans parler du commandement exprès que Dieu fait aux riches de déverser leur superflu dans le sein des pauvres. Ainsi donc, en regard du droit naturel et du droit divin, s'il est faux de dire que la propriété privée *est* une fonction sociale, il est très exact d'affirmer qu'elle *a* une fonction sociale. Or, l'observation des lois naturelle et divine compte bien pour quelque chose dans l'équilibre social ; et l'on doit espérer que dans une société où les influences moralisatrices auront pu éveiller la conscience des citoyens, ceux-ci sauront observer d'eux-mêmes les préceptes les plus importants, non seulement de la justice stricte, mais encore de la dilection mutuelle. En second lieu, si le hasard des circonstances fournit à la charité l'objet sur lequel elle doit s'exercer, c'est-à-dire les infortunes et les misères à soulager, il n'appartient plus au hasard de diriger l'action de la charité, une fois mise en face des infortunes et des misères à secourir ou à prévenir. L'action de la charité ne doit pas être l'effet d'un caprice aveugle, d'une autorité sans discipline, d'une

liberté sans direction. Elle suppose, au contraire, des règles précises de morale individuelle et sociale, qui lui marquent la correcte hiérarchie des personnes et des choses, quant au choix des bénéficiaires à discerner, quant à l'importance des secours à distribuer, quant à la meilleure manière de répondre, dans cette distribution et ce discernement, aux exigences du bien commun. Et parce que la liberté de toute contrainte extérieure demeure l'apanage de l'œuvre charitable, il n'y a aucune contradiction, il est même dans l'ordre, que l'exercice de la bienfaisance revête, en regard des circonstances nouvelles, des formes meilleures et plus en rapport avec les nouvelles exigences sociales.

On a déjà rappelé brièvement les règles de morale qui président à l'organisation de la bienfaisance. On a enuméré les différents liens qui nous obligent à porter nos préférences vers ceux qu'unit à nous une intimité plus étroite du sang ou de l'amitié, ou encore vers ceux que nous recommande une vertu plus grande ou une communauté de travail ou de fonction, ou encore vers ceux dont l'existence importe le plus à l'intérêt général de la société elle-même. A plus d'un de ces points de vue, le bien-être de la classe ouvrière s'impose à la sollicitude des riches, l'intérêt bien compris de la société demande que « des hommes qui sont pour la nation le principe de biens indispensables à la vie ne

se trouvent pas continuellement aux prises avec les horreurs de la misère ». Mais, en outre, un devoir plus spécial concerne les patrons vis-à-vis de leurs propres ouvriers. Ce devoir porte non seulement sur la charité à exercer, mais sur l'ordre de préférence à observer dans l'exercice même de la charité : les ouvriers étant pour le patron une cause, d'ailleurs légitime, de bénéfices, cette communauté du travail crée au patron l'obligation très spéciale de s'intéresser au bien-être de ses ouvriers et de préférer ceux-ci à tous autres nécessiteux étrangers [1].

Des mêmes raisons militent en faveur de l'introduction, dans les œuvres charitables, d'une organisation plus stable, d'un effort plus continu, quand les circonstances le requièrent. Le souci du bien commun peut même exiger que la charité se propose un but collectif, sans toutefois qu'elle soit jamais en droit de négliger complètement les infortunes et les misères individuelles. Il ne faut pas, en effet, se le dissimuler, les conditions sociales ont subi, depuis le développement de l'industrie, de profondes modifications ; la *manière* d'exercer la charité doit s'en trouver profondément modifiée. Autrefois, la société ne groupait autour du chef de l'Etat que les individus et les familles. Individus et familles étaient donc nécessairement les seuls termes des rapports charitables. Ces rapports,

[1] Cardinal ZIGLIARA, lettre citée.

par là, revêtaient presque nécessairement un caractère privé. Et poutant — est-il besoin de le faire observer ? — la bienfaisance déjà douée d'une véritable portée sociale lorsqu'elle a pour objet l'individu, concourt au bien-être commun avec une efficacité plus grande lorsqu'elle atteint la famille, qui est comme la cellule naturelle de la société. On ne relève d'ailleurs ici cette vérité que pour montrer combien la charité « sociale » est ancienne dans le monde. Il n'est pas moins vrai qu'aujourd'hui l'organisation du travail a fait naître, en vertu du droit naturel d'association, d'autres sociétés, différentes de la famille, sociétés contingentes sans doute au point de vue de la loi naturelle, sociétés privées et imparfaites, mais sociétés véritables, douées d'une existence légitime et de droits réels, sociétés où se rencontrent ceux que rapproche la recherche en commun de leurs intérêts particuliers. Les classes sociales sont le cadre naturel où se forment ces associations professionnelles. Et puisque ces associations — corporations ou syndicats, sociétés de secours mutuels ou de prévoyance, patronages et cercles, etc., — sont fondées en vue « de fournir à chacun de leurs membres les moyens propres à lui faire atteindre, par la voie la plus commode et la plus courte, le but qu'il se propose et qui consiste dans l'*accroissement le plus grand possible* des biens du corps, de l'esprit et de la

fortune [1] », elles doivent s'offrir aux hommes

[1] Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, op. cit., p. 65. — Il ne s'agit donc pas *nécessairement*, dans les associations professionnelles, de substituer à l'ensemble des patrons ou des ouvriers, personnes privées, la profession, personne morale qui seule aurait le droit de traiter des affaires de l'industrie et d'instituer ainsi une espèce de socialisme corporatif. Les associations professionnelles, issues de l'exercice du droit naturel, ne sauraient, en principe s'opposer au droit naturel lui-même qui consacre pour l'individu la liberté du travail. Léon XIII, faisant allusion à cette prétention, la condamne expressément : « Après avoir accaparé toutes les entreprises, dit-il, s'il se trouve des ouvriers qui se refusent à entrer dans leur sein, « ces associations » leur font expier ce refus par la misère. Dans cet état de chose, les ouvriers chrétiens n'ont plus qu'à... secouer hardiment un joug si injuste et si intolérable ». (Encycl. *Rerum novarum*, op. cit., p. 63). Pie X, d'une façon plus directe, dénonce, dans la lettre écrite, en son nom, à M. de Mun, par le Cardinal Merry del Val, « la conception erronée de certaines organisations sociales, au nom de laquelle des droits et des devoirs seraient créés, de toutes pièces, là où la loi naturelle consacre la liberté » Il est donc faux d'affirmer que SEUL le contrat *collectif* de travail peut assurer au capitaliste un intérêt légitime de son argent, et au prolétaire un salaire proportionné à son labeur. Il faut donc éviter la tendance syndicaliste, qui ajouterait à l'idée d'association *l'idée d'*OPPOSITION à *une classe et l'idée de* CONTRAINTE. Ce n'est pas, pour autant, écarter la note professionnelle des associations professionnelles. A l'heure actuelle, surtout dans la grande industrie qui groupe autour d'un intérêt commun de nombreux patrons et ouvriers, on reconnaît sans doute que l'association professionnelle est éminemment utile aux ouvriers pour organiser entre eux l'aide et l'assistance : mais, en fait, son but principal est d'assurer le respect de la liberté et le respect de la justice dans le contrat de travail qui se forme entre patrons et ouvriers. L'association, aux mains des ouvriers, est une force : elle peut être une force mise au service du droit. Toutefois la conception chrétienne de l'association professionnelle ajoute un correctif : « Dans la conception chrétienne de l'organisation coopérative, dit Mgr Germain, archevêque de Toulouse, dans

comme un moyen non seulement de plus grande justice, mais encore de charité plus féconde. Eliminer la charité de leur fonctionnement normal, c'est méconnaître, dans l'organisation de la société, une source inépuisable de bien-être et de prospérité. Inépuisable, dis-je, car l'exercice de la charité ne connaît pas les limites étroites où se trouve renfermé, conformément au droit qui le commande, l'exercice de la justice. Déjà sociale par elle-même, la charité peut et doit donc revêtir, par le moyen de ces associations, une forme nouvelle, laquelle, mieux adaptée aux circonstances actuelles, lui permettra de jouer un rôle social plus efficace et plus étendu [1].

### § 2. — L'Enseignement de l'Eglise et la charité sociale.

Les enseignements pontificaux sont remplis de considérations relatives au rôle social

sa belle lettre sur *l'organisation professionnelle, garantie de la justice sociale*, la fixation du salaire et des autres conditions du travail n'est pas l'œuvre unilatérale de l'association ouvrière usant de contrainte, mais le résultat d'une discussion paisible et *d'un accord volontaire entre ouvriers syndiqués et patrons syndiqués*, n'impliquant d'ailleurs aucune atteinte à l'autorité légitime de l'employeur ».

[1] « C'est à la charité, à la charité chrétienne notamment, qu'est échu le rôle de panser les plaies de l'âpre lutte. Mais cette charité, pour être efficace, s'harmonisera avec les réalités extérieures. A un état de choses nouveau correspondront fatalement des formes nouvelles qui n'en resteront pas moins, sous une apparence différente, la belle et éternelle charité. » P. Drillon, *Le Rôle social de la charité*. Paris, 1906, p. 63.

de la charité par le moyen des associations du monde du travail : « Les maîtres et les ouvriers, dit Léon XIII, peuvent aider singulièrement à la solution (de la question sociale) *par toutes les œuvres propres à soulager l'indigence*... De ce nombre sont les *Sociétés de secours mutuels* ; les institutions diverses, dues à l'initiative privée, qui ont pour but de *secourir les ouvriers* ainsi que *leurs veuves* et *leurs orphelins*, en cas de mort, d'accidents ou d'infirmités ; *les patronages*, qui exercent une protection bienfaisante sur les enfants des deux sexes, sur les adolescents et sur les hommes faits. Mais la première place appartient aux *corporations ouvrières* qui, en soi, *embrassent à peu près toutes les œuvres.* » Ainsi, le Pape considère ces sociétés comme des moyens efficaces pour aider l'ouvrier, non seulement dans la revendication de ses droits au nom de la justice, mais encore en vue de l'accroissement de son bien-être moral et matériel. « Il faut, ajoute Léon XIII, louer hautement le zèle d'un grand nombre des nôtres, lesquels, se rendant parfaitement compte des besoins de l'heure présente, sondent soigneusement le terrain, pour y découvrir une voie honnête qui conduise au relèvement de la classe ouvrière. S'étant constitués les *protecteurs* des personnes vouées au travail, ils s'étudient à accroître leur prospérité, tant domestique qu'individuelle... D'autres s'occupent de fonder des corpora-

tions assorties aux divers métiers et d'y faire entrer les artisans ; ils *aident ces derniers de leurs conseils et de leur fortune*, et pourvoient à ce qu'ils ne manquent jamais d'un travail honnête et fructueux... Il ne manque pas de catholiques qui, pourvus d'abondantes richesses, *mais devenus en quelque sorte compagnons volontaires des travailleurs, ne regardent à aucune dépense pour fonder et étendre au loin des sociétés, où ceux-ci puissent trouver, avec une certaine aisance pour le présent, le gage d'un repos honorable pour l'avenir.* » — Et plus loin, dans l'esquisse que le Pontife trace des lois qui régissent ces associations, après avoir rappelé que les droits et les devoirs des patrons doivent être parfaitement conciliés avec les droits et les devoirs des ouvriers, Léon XIII ajoute : « Il faut encore pourvoir d'une manière toute spéciale à ce qu'en aucun temps l'ouvrier ne manque de travail et qu'il y ait un fonds de réserve destiné à faire face, non seulement aux accidents secondaires et fortuits, inséparables du travail industriel, *mais encore à la maladie, à la vieillesse et aux coups de la mauvaise fortune* [1]. » Justice et charité se prêtent ici main-forte pour assurer à l'ouvrier le respect de ses droits et un certain bien-être relatif.

Ces textes de l'Encyclique *Rerum Novarum* expriment une idée chère à Léon XIII. Déjà en 1878, l'Encyclique *Quod Apostolici*, contre

[1] Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 59, 63, 67.

le socialisme, encourage « les sociétés d'artisans et d'ouvriers qui, instituées sous le patronage de la religion *savent rendre tous leurs membres contents de leur sort* et résignés au travail, et les porte à mener une vie paisible et tranquille [1] ». L'Encyclique *Humanum genus* (1884), contre la franc-maçonnerie, souhaite le rétablissement, sous une forme appropriée aux besoins du temps actuel, des anciennes corporations ouvrières et la constitution de sociétés de patrons, « le but des unes et des autres étant de *venir en aide à l'honnête classe des prolétaires*, d'assurer à leur famille et à leurs enfants *le bienfait d'un patronage tutélaire*, de leur fournir le moyen de garder avec de bonnes mœurs, la connaissance de la religion et l'amour de la piété [2] ». — « Ce que nous demandons, dit encore Léon XIII aux ouvriers français venus à Rome en pèlerinage, c'est qu'on cimente à nouveau l'édifice social ébranlé, en revenant aux doctrines et à l'esprit du christianisme ; en faisant revivre, au moins quant à la substance, *dans leur vertu bienfaisante et multiple*, et sous telles formes que peuvent le permettre les nouvelles conditions du temps, ces corporations d'arts et métiers qui, jadis informées de la pensée chrétienne et *s'inspirant de la maternelle sollicitude de l'Eglise*, *pourvoyaient aux besoins matériels et religieux des*

[1] Léon XIII, *Lettres*, édition citée, t. I, p. 41.
[2] Edition citée, t. I, p. 273.

*ouvriers, leur facilitaient le travail, prenaient soin de leurs épargnes, défendaient leurs droits et appuyaient, dans la mesure voulue, leurs légitimes revendications* ».

L'enseignement de l'Eglise, touchant le rôle social de la charité, apparaît dans l'encyclique *Graves de Communi*, avec plus de précision peut-être que partout ailleurs. Les œuvres sociales y sont présentées avec le caractère bien déterminé d'œuvres de *bienfaisance*. La « démocratie chrétienne » doit s'entendre uniquement dans le sens d'une « bienfaisante action chrétienne parmi le peuple ». Elle ne peut éviter les écueils inhérents à la lutte des classes, que « grâce à la loi de la charité chrétienne ». Sa sphère dépasse les limites de l'action de la justice ; son but est « d'amener à une situation plus tolérable ceux qui vivent du travail de leurs mains, de les mettre à même, petit à petit, d'assurer leur avenir, de pouvoir librement, au foyer, comme en public, pratiquer la vertu et remplir leurs devoirs religieux, de sentir qu'ils sont des hommes et non des animaux, des chrétiens et non des païens, de se porter enfin avec plus de facilité et d'ardeur vers ce bien *unique* et *nécessaire*, vers ce bien suprême pour lequel nous sommes nés ». Il s'agit donc, dans la démocratie chrétienne, d'engager « les luttes d'une charité active, ingénieuse et appropriée aux époques. Cette loi de charité mutuelle, qui est comme le

couronnement de la loi de justice, ne nous ordonne pas seulement d'accorder à chacun ce qui lui est dû et de n'entraver l'exercice d'aucun droit ; elle nous commande encore de nous rendre de mutuels services, *non de paroles, ni de bouche, mais en action et en vérité* (I Joan., III, 18). Elle veut que nous nous rappelions les paroles très affectueusement adressées par le Christ à ses disciples : « *Je vous donne un commandement nouveau, celui de vous aimer les uns les autres* ; *comme je vous ai aimés, ainsi aimez-vous les uns les autres. A ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres* (Joan., XII, 34-35). Assurément, cet empressement à servir les autres doit d'abord se préoccuper du bien éternel des âmes, cependant, il ne doit en aucune façon négliger ce qui est nécessaire ou utile à la vie ». L'acte de la charité, c'est non seulement l'amour surnaturel des âmes, mais encore la bienfaisance d'ordre temporel. Ainsi, même en faisant abstraction de l'ordre surnaturel, la loi naturelle impose à l'homme le devoir de secourir son prochain. Jésus-Christ rappelle ce devoir en mentionnant, à propos du jugement dernier, les obligations de charité extérieure : « *J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger et vous m'avez recueilli ; j'étais nu et vous m'avez vêtu ; j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais en prison*

*et vous êtes venu à moi* » (Matth., XXV, 35-36). Ces enseignements mettent en relief les deux aspects de l'amour du prochain, le bien de l'âme, le bien du corps : d'une part, la charité proprement dite ; d'autre part la bienfaisance, la dilection mutuelle, l'aumône, sous toutes ses formes : « Il est donc *naturel* que les hommes se demandent avec confiance et se prêtent avec bienveillance un mutuel appui. Ainsi, *la justice et la charité, étroitement liées entre elles sous la loi juste et douce du Christ, maintiennent dans un merveilleux équilibre l'organisme de la société humaine et, par une sage prévoyance, amènent chacun des membres de cet organisme à concourir au bien particulier et au bien commun* ». Et ce but est atteint plus efficacement en donnant aux œuvres de bienfaisance un caractère plus stable et plus social : « Une des gloires de la charité, c'est de soulager les misères du peuple non seulement par des secours passagers, mais surtout par un ensemble d'institutions permanentes. De cette façon, les nécessiteux y trouveront une garantie plus sûre et plus efficace ». Former les ouvriers à l'économie et à la prévoyance ; les habituer ainsi à partiquer la vertu et à vaincre leurs mauvaises passions ; voilà le véritable but de la démocratie ou de l'action populaire chrétiennes. C'est une œuvre de charité plus encore que de justice, et par laquelle « il faut faire appel au bienveillant concours de ceux à qui leur

situation, leur fortune, leur culture d'esprit ou leur culture morale assurent dans la société plus d'influence. A défaut de ce concours, à peine est-il possible de faire quelque chose de vraiment efficace pour améliorer la vie du peuple ». On a dit que l'encyclique *Graves de Communi* était le code de la justice sociale ; il serait plus exact d'y voir le programme de l'action sociale considérée intégralement, c'est-à-dire dans l'accomplissement des obligations sociales de justice et de charité. Léon XIII, en effet, rappelle aux riches et « aux citoyens le plus haut placés », « qu'il ne leur est pas loisible de se préoccuper ou de se désintéresser à leur gré du sort des petits, mais qu'un devoir rigoureux les oblige à s'en occuper ». L'action sociale chrétienne fera surgir, dans ce but, des œuvres nouvelles mieux adaptées aux conditions présentes de la vie, et cela sans préjudice pour les autres institutions déjà existantes, dues à la piété et à la prévoyance de nos aïeux. « Œuvres anciennes et œuvres nouvelles, nées d'une même inspiration religieuse et charitable, n'ont rien qui les oppose les unes aux autres. Elles peuvent facilement vivre côte à côte et allier si heureusement leur action que, par une émulation de services, elles apportent aux besoins du peuple un appoint très opportun et opposent une digue aux dangers toujours alarmants qui le menacent. »

Pie X a repris les enseignements de son

prédécesseur. L'article XI du motu proprio du 18 décembre 1903 les résume parfaitement : « *A la solution de la question ouvrière peuvent contribuer puissamment les capitalistes et les ouvriers eux-mêmes, par des institutions destinées à fournir d'opportuns secours à ceux qui sont dans le besoin ainsi qu'à rapprocher et unir les deux classes entre elles. Telles sont les sociétés de secours mutuels, les multiples assurances privées, les patronages pour les enfants, et par-dessus tout les corporations des arts et métiers* [1] ». La même doctrine, les mêmes expressions se retrouvent dans le *bref à M. le Comte Melodago Albani* (19 mars 1904), dans l'Encyclique *Il fermo proposito* (11 juin 1905), dans la *Lettre aux directeurs provisoires de « l'Union économico-sociale pour les catholiques italiens »* (20 février 1907), dans la Lettre *sur le Sillon* (25 août 1910), dans la première (18 décembre 1910) et seconde (6 juin 1911) *lettre aux archevêques et évêques du Brésil*, et enfin dans l'Encyclique *Singulari quadam* (24 septembre 1912) sur les syndicats allemands.

Loin de nous la pensée de ne vouloir trouver en ces enseignements de Léon XIII et de Pie X que des principes concernant le rôle social de la charité dans les associations professionnelles. Encore une fois, ces associations sont fondées dans un but de justice autant que de charité. On a voulu simplement

[1] Edition de la Bonne Presse, t. I, p. 110.

marquer que ces associations n'ont pas exclusivement pour but la défense des droits de leurs membres, mais qu'elles visent également l'accomplissement des devoirs sociaux de charité dont ils peuvent être l'objet. Et par là s'illustre une fois de plus la doctrine de saint Thomas, touchant la nécessité de la mutuelle dilection pour amener, de concert avec la justice, le règne de la paix sociale. « Ainsi la justice et la charité, dit pareillement Léon XIII, étroitement liées sous la loi juste et douce du Christ, maintiennent dans un merveilleux équilibre l'organisme de la société humaine et, par une sage prévoyance, amènent chacun des membres de cet organisme à concourir au bien particulier et au bien commun [1]. »

### § 3. L'œuvre charitable est donc une œuvre sociale.

Certains théoriciens de sociologie opposent l'œuvre « sociale » à l'œuvre « charitable ». On nous permettra de retracer ici l'opposition qu'on prétend relever contre l'une et l'autre.

| | |
|---|---|
| L'œuvre sociale est un rouage de la fonction et n'atteint que les professionnels. | L'œuvre charitable s'exerce toujours en marge de la fonction et n'atteint que les individus. |
| L'œuvre sociale est démocratique et fait participer tous ses membres à son gouvernement. | L'œuvre charitable est autoritaire et ne reconnaît à ses administrés aucun droit da direction. |

[1] Encyclique *Graves de Communi*, *op. cit.*, t. VI, p. 219.

| | |
|---|---|
| L'œuvre sociale puise dans l'épargne et dans l'entr'aide mutuelle les ressources et les énergies nécessaires à son objet, à sa prospérité et à la sauvegarde du lendemain. | L'œuvre charitable, pour donner à ceux qui ont besoin, fait appel à ceux qui possèdent. Elle secourt sans apprendre à prévoir. |
| L'œuvre sociale est une cellule organique et véritable de la société, qui naît spontanément et se développe sans tutelle. | L'œuvre charitable est un palliatif universel et provisoire destiné à atténuer le mauvais fonctionnement des cellules sociales. |
| L'œuvre sociale suppose une philosophie de la justice sociale qui lui fixe les limites qu'elle ne saurait dépasser et qui varient suivant les doctrines. | L'œuvre charitable n'est pas un effet de la justice et n'a pas d'autres limites que celles de la bonté. Elle peut être aujourd'hui le patrimoine de toutes les doctrines. |

Dans cette juxtaposition suggestive de caractères très dissemblables, il faut reconnaître une part de vrai. Si l'œuvre sociale était toujours une œuvre relevant uniquement de la justice, certains de ses caractères devraient nécessairement s'opposer aux caractères de l'œuvre charitable. Le tableau rapporté ci-dessus accentue peut-être à l'excés, sur certains points de détail, cette opposition ; ou plutôt les formules qu'on y emploie dépassent le véritable sens qu'on leur attribue certainement. Il est bien évident que la défense des droits professionnels n'atteint que les professionnels, et qu'une organisation dont le but serait précisément

cette défense ne devrait se constituer que moyennant la participation de tous les intéressés. C'est ce que l'on veut dire en exprimant que l'œuvre sociale est « un rouage de la fonction » et qu'elle est « démocratique ». Mais notre intention n'est pas de discuter une à une, les assertions ci-dessus énoncées. Nous voulons faire simplement remarquer, en guise de conclusion de tout ce que l'on a démontré antérieurement, la fausse conception qui préside à cette opposition de l'œuvre sociale à l'œuvre charitable : il est faux que toute œuvre sociale relève uniquement de la justice et il est faux que l'œuvre charitable ne soit pas sociale. Dans la plupart des œuvres sociales, on peut relever la part de la justice et la part de la charité. Justice et charité s'y exercent chacune à sa manière et gardant son caractère propre. Le meilleur fonctionnement de l'œuvre sociale dépend, au contraire, de l'exercice concurrent de ces deux vertus. Les oppositions qu'on veut trouver entre l'œuvre de justice et l'œuvre de charité portent donc sur la manière différente dont elles concourent au bien de la société, mais non pas sur ce concours lui-même. Le caractère social est, au contraire, ce qui les unit.

Les faits semblent difficilement corroborer les assertions qu'on nous oppose. Parmi les œuvres *sociales*, on cite les *syndicats*, les *coopératives*, les *mutualités*. Est-il vrai qu'en

fait, ces œuvres admettent à leur gouvernement la participation de tous leurs membres ? N'y a-t-il pas, en réalité, une aristocratie — celle des membres les plus intelligents et les plus prudents — qui s'impose à la masse ? — Est-il vrai que ces œuvres puisent *uniquement* dans l'épargne et dans l'entr'aide mutuelle les ressources et les énergies nécessaires à leur objet, à leur prospérité et à la sauvegarde du lendemain ? Les mutualités ne font-elles par souvent appel à la générosité de « ceux qui possèdent » ? Et d'ailleurs, l'entr'aide mutuelle n'est-elle pas déjà une forme de la bienfaisance ? Il suffit d'avoir vu de près le fonctionnement des œuvres dites sociales, pour s'apercevoir bien vite qu'à leur origine la charité a souvent autant de part que la justice. L'œuvre charitable est une cellule organique et véritable de la société, tout autant que n'importe quelle œuvre de justice. Elle résulte des conditions naturelles de la société, tout comme la justice s'origine au droit naturel dont les droits particuliers ne sont que des applications et des précisions. Si l'œuvre de la justice possède des bornes que ne connaît point la charité, il ne s'ensuit nullement que la charité puisse être le patrimoine de toutes les doctrines. La philosophie naturelle et la révélation tracent les limites de la justice et imposent un ordre à la charité ; mais ces limites et cet ordre n'existent qu'en vue de l'intérêt commun et de la paix sociale.

Encore une fois, « étroitement liées sous la loi juste et douce du Christ, justice et charité maintiennent dans un merveilleux équilibre l'organisme de la société humaine ».

## CHAPITRE VII

### De l'intervention de l'État en matière de charité.

Le rôle social de la charité étant bien établi, il reste à dissiper une obscurité touchant le parti qu'il est possible de tirer de cette vertu en vue de l'organisation de la société. Si l'ordre social dépend théoriquement de l'obéissance à toutes les lois naturelles et divines, le fonctionnement normal des rouages sociaux ne peut être pratiquement assuré, semble-t-il, que par le moyen des lois humaines, dont la fin est précisément la sauvegarde de l'intérêt général. Or, l'exercice de la charité échappe à l'autorité de la loi humaine. Il répond à l'acquittement d'une dette morale, non légale. Si profitable qu'il soit à la communauté, il ne peut, en aucune façon, être inscrit par le gouvernement dans un programme d'organisation : la loi doit atteindre sûrement son but et le concours charitable des citoyens est toujours plus ou moins aléatoire. Certains sociologues concluent donc que « la bonne organisation de la société dépend, non de la charité, mais de la justice. »

Examinons tout d'abord cette conclusion. Si nous constatons qu'elle n'est recevable

ni en regard des faits, ni au point de vue du droit naturel, nous serons contraints de revenir en arrière et de démasquer le vice du raisonnement qui la prépare.

### § 1. — L'organisation sociale au nom de la justice.

Dire que l'organisation de la société relève uniquement de la justice, considérée comme une vertu spéciale, c'est de deux choses l'une : — ou bien réduire cette organisation à la stricte sauvegarde des droits réciproques des citoyens dans l'ordre de la justice commutative et des droits que la nécessité de pourvoir au bien général confère à la communauté à l'égard des citoyens ; — ou bien l'étendre à tout ce qui, de près ou de loin, peut favoriser le bien-être des individus, des familles, des classes sociales et, par lui, le bien-être de la société tout entière et porter, par conséquent, dans ce vaste champ d'action, l'autorité décisive des lois humaines, au nom de la justice générale dont la fin est le bien commun.

Dans la première hypothèse, l'organisation sociale se présente à nous sous un aspect plutôt négatif. Au nom de la justice, elle empêchera que les citoyens ne se nuisent les uns aux autres ou ne mettent en péril le bien commun. Elle ne pourra pas prétendre à d'autres résultats [1] : elle ne saurait, en effet,

[1] Voir sur ce point la doctrine de saint Thomas, ch. IV, et particulièrement p. 71-73.

contraindre les hommes à se porter mutuellement secours là où la matière à revendication n'existe plus et, par là, il lui devient souvent impossible de promouvoir positivement le bien-être individuel, familial, professionnel ou social. Son action s'arrête où se termine l'exigence du droit. Sans doute, ainsi qu'on l'a déjà fait observer, ce résultat, en apparence négatif, est déjà, en réalité, très positif, puisqu'il protège le droit et maintient l'ordre, mais il ne représente pas, à coup sûr, tout ce qu'on peut légitimement attendre de l'effort des citoyens en vue de la marche ascendante de la société. Et ce sera, pour les ouvriers et la classe pauvre en général, une nouvelle espèce de loi d'airain leur interdisant, d'une manière quasi normale, l'espoir d'une vie moins amère et les condamnant à perpétuité à une situation d'infortune et de misère souvent imméritées. Cette première hypothèse se présente donc à nous, au point de vue moral, comme incomplète.

Dans la seconde hypothèse, l'organisation sociale implique une ingérence continuelle de la loi civile, au nom de la justice générale, dans les rapports de « charité » qui unissent les citoyens entre eux. Invoquant le motif, en soi très louable, de promouvoir le bien-être des classes pauvres et ouvrières, l'Etat assimilera, en fait, les dettes morales aux dettes légales et créera ainsi, en regard des premières

un droit corrélatif inexistant dans la nature même des choses. Quand le patron a payé le juste salaire à ses ouvriers, il est libéré à leur égard de toute dette de justice et ses ouvriers n'ont plus aucun droit de revendication à exercer contre lui. Mais si le juste salaire ne suffit pas à l'ouvrier pour assurer la subsistance de sa famille [1], pour se mettre, lui et

[1] On m'a objecté un texte de Mgr Fichaux, cité par Mgr d'Hulst, « Conférences de Notre-Dame », carême de 1896, p. 405 : « Tout le monde s'accordera à trouver immoral et antisocial un taux de salaire qui affecterait de ne pourvoir qu'aux nécessités de l'ouvrier isolé, sans tenir compte des nécessités de la famille ». — On doit pleinement souscrire à cette affirmation qui n'implique pas le moins du monde la conclusion que certains en veulent tirer, à savoir que le salaire familial est nécessairement exigible, au nom de la justice. Voici d'ailleurs comment, sur ce point précis, s'explique le regretté prélat : « Nous pouvons désormais écarter la théorie « qui donne trop à la justice au détriment de la charité ». Assez longtemps on a, contre toute raison, voulu faire du salaire, basé sur la justice, l'unique moyen de pourvoir à tous les besoins de la famille ouvrière. L'ouvrier « loue son « travail », — c'est une expression de Léon XIII, dans l'encyclique « Graves de communi » — comme un modeste propriétaire louerait sa maison. Pas plus que le locataire de la maison ne doit au propriétaire un loyer équivalent à ses besoins, le patron, à qui l'ouvrier a loué ses bras, n'est tenu, en raison de ce contrat, à pourvoir à toutes ses nécessités. Tout en faisant la réserve qu'indiquait Léon XIII dans l'encyclique « Rerum novarum », à savoir que le salaire de l'ouvrier doit tout au moins lui permettre de conserver sa vie, le bon sens des anciens âges admettait et nous devons admettre que le contrat, loyalement passé entre le travailleur et celui qui l'emploie, donne satisfaction à la justice... A côté de la justice prend place la charité... « C'est cette charité, disait Léon XIII aux ouvriers du pèlerinage de 1889, qui a inventé un remède à tous les maux, une consolation à toutes les douleurs, qui a toujours su, par ses innombrables œuvres et

les siens, à l'abri des incertitudes de l'avenir, pour se préparer, dans l'épargne prévoyante, une vieillesse paisible et sans souci, à plus forte raison, pour accroître le bien-être domestique ; au nom de quel droit pourrait-on exiger, de qui ne doit plus rien en justice, le supplément nécessaire pour donner satisfaction à tous ces *desiderata* ? Au nom de la charité, sans doute, le patron, si sa fortune le lui permet, à l'obligation de venir au secours de ses employés et de ne pas restreindre sa libéralité à leur égard aux limites étroites de la justice ; mais, en ce cas, le droit naturel de propriété exige que ce supplément accordé par le riche au pauvre, soit accordé spontanément, librement, sans contrainte légale, uniquement pour obéir aux motifs impérieux de conscience que dicte l'honnêteté de la vertu. La loi, en exigeant au nom du bien commun, que tous les citoyens favorisés de la fortune fassent aux pauvres une part de bien-être relatif que ceux-ci ne peuvent

institutions, susciter en faveur des malheureux une noble émulation de zèle, de générosité et d'abnégation ». Telle est, concluait-il, l'« unique solution » de la question sociale... — Tout à l'heure, si on n'y prend garde, l'Etat, sans foi ni loi, instituera le socialisme, tyrannisera patrons et ouvriers, rendra la concurrence impossible avec les nations voisines et, sous prétexte d'affranchissement, amènera, avec toutes ses suites lamentables, la ruine universelle ». (*L'Encyclique « singulari quadam » de Pie X, sur les syndicats catholiques d'Allemagne; son application aux syndicats français;* extrait des *Conférences d'études sociales de Notre-Dame-du-Haut-Mont*, à Mouvaux (Nord), février 1913.)

revendiquer au nom de la justice commutative, bouleverse les conditions naturelles de la morale et substitue au caractère de l'œuvre charitable celui de l'œuvre de justice. Cette substitution existe, soit que l'Etat contraigne les patrons eux-mêmes à des obligations plus étendues que ne le comporte la justice commutative, *soit qu'il fasse tomber ses exigences sur toute la communauté*. L'Etat, en effet, ne possède rien : l'argent qu'il distribue, c'est dans la poche des contribuables qu'il le prend et il n'a pas le droit de lever des impôts pour ôter à de légitimes propriétaires l'argent dont il fera profiter des citoyens qui, personnellement, n'y ont aucun droit strict. Seule, une impérieuse nécessité, tirée de l'intérêt général et non des intérêts privés, pourrait *exceptionnellement* justifier pareille ingérence de l'Etat. La mesure de cette exception est fixée par le bien commun : nous essaierons de la déterminer en traçant les limites de l'intervention directe de l'Etat en matière de bienfaisance. Mais concéder à l'autorité légale le droit *normal* d'intervention *directe*, en vue de subvenir, d'une façon ouverte ou déguisée, au bien-être des classes ouvrières et pauvres — même en justifiant cette intervention par le souci du bien commun, — c'est introduire dans la société un principe extrêmement dangereux. Les violations les plus iniques des droits privés, les attentats les plus caractérisés contre la

propriété y trouveraient facilement une espèce de justification. Comment alors résister efficacement au socialisme d'Etat ? Où sera la limite que l'intervention légale n'aura pas le droit de dépasser ? Un gouvernement qui voudra faire triompher la doctrine de l'étatisme n'aura qu'à invoquer le prétexte de l'intérêt général. La répercussion que les actes de la vie extérieure des citoyens ont nécessairement sur la bonne marche de la société autorisera, au nom du bien commun, l'Etat à intervenir en tout et partout. Ce sera, à brève échéance, le triomphe du collectivisme. Quel principe opposer à l'Etat socialiste désireux d'organiser la propriété privée en vue de ce qu'il croit être le bien commun ? Cette organisation sera légitimée par l'influence incontestable qu'une « meilleure » distribution aura sur la prospérité nationale ! Ce sera la main-mise sur les biens ecclésiatiques : quelle objection valable faire à l'Etat athée qui, trouvant que les richesses de l'Eglise sont un obstacle réel au bien-être de la société, s'en emparera, au nom de l'intérêt général, pour en faire des *biens nationaux* ?

Est-il nécessaire d'ajouter qu'en fait ce règne universel de la justice serait irréalisable et se heurterait à des obstacles insurmontables ? — Il serait irréalisable. Si la loi, dans les limites de son domaine propre, ne peut imposer tous les actes vertueux et empêcher tous les vices, à plus forte raison sera-t-elle

impuissante à exiger, sous prétexte de promouvoir le bien commun, des actes qui, en soi, ne relèvent pas de son autorité propre. On persuadera difficilement aux citoyens de sacrifier leurs intérêts privés à un intérêt général, d'ailleurs problématique, puisqu'il n'est pas prouvé que la classe ouvrière, en faveur de qui les sacrifices seraient acceptés, fera bon usage du surcroît de bien-être qui lui en reviendrait. Une telle conception de la *justice sociale* (j'entends par là le règne de la justice, sous toutes ses formes, dans la société) conduirait bien vite, si elle était appliquée, aux pires mécontentements, aux seditions et à la guerre civile. Sous le fallacieux prétexte de remédier à un désordre partiel, on établirait le règne du désordre universel. — Des obstacles insurmontables surgiraient à chaque pas : les faits ne démontrent-il pas que quels que soient les efforts accomplis en vue de procurer, en toute justice, le bien-être auquel chaque citoyen peut avoir droit, ils survient toujours des accidents imprévus, des catastrophes, des charges excessives de famille qui brisent l'équilibre péniblement établi. Et l'on n'envisage pas encore le cortège de misères méritées, filles de la volonté pervertie et des passions déréglées ! La loi devrait-elle donc sans cesse être modifiée pour remédier à tout ce qu'il y a d'imprévu dans les difficultés de l'existence ? Non ! C'est le cas de reprendre la parole de Léon XIII : « On ne gagne rien

à lutter contre la nature des choses. » Par un dessein exprès de Dieu, quoique l'on fasse, il y aura toujours des pauvres à qui Jésus-Christ veut que les riches payent fidèlement le tribut qu'ils *Lui* doivent et entre les mains desquels il entend que soit consigné tout l'argent qui doit entrer dans ses coffres *à Lui :* ce qui fait dire à Bossuet que Dieu a établi les pauvres « ses trésoriers » et ses « receveurs généraux »[1].

Il faut donc en revenir à la formule si expressive de saint Thomas : « Les préceptes de la justice ne suffisent pas à conserver la paix et la concorde entre les hommes ; il faut, de plus, faire régner entre eux l'amour. » Un ordre social fondé sur la seule justice est une utopie dangereuse ou une organisation incomplète et, parce qu'incomplète, souvent immorale et antisociale. L'ordre social dépend de la justice, sans doute ; mais il ne peut pas pas ne pas faire état de la charité.

### § 2. — L'organisation sociale et la charité : intervention indirecte de l'Etat en matière de bienfaisance.

Cette conclusion nous amène à préciser le rôle de l'Etat en matière de bienfaisance sociale. Et puisque, d'une façon normale, ce rôle ne peut consister en une intervention

[1] BOSSUET, *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres*, Panégyrique de saint François d'Assise, 1er point.

directe dans les rapports réciproques des citoyens ou des classes, il faut bien admettre que l'Etat doit se borner à une action indirecte et d'ordre général. Léon XIII, en profond théologien, exprime délicatement la nature particulière de cette intervention en rappelant la « sollicitude » avec laquelle l'Etat « doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer le sort » des classes pauvres.

Cette action peut se résumer en deux points : inculquer aux citoyens les bienfaisants principes de la dilection mutuelle ; favoriser les institutions qui se proposent, en faveur des membres déshérités, « le plus grand accroissement possible des biens du corps, de l'âme et de la fortune ».

1° L'Etat doit inculquer aux citoyens les principes de la charité. Son rôle, sur ce point, se réfère au « concours général, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions » et que l'on demande, avant tout, aux gouvernants. Nous avons vu que la prospérité matérielle des nations a pour condition la « probité des mœurs ». La probité des mœurs c'est d'abord, au point de vue du bien commun, le respect de la morale en ce qui touche plus particulièrement la conservation des individus et la perpétuité de la race ; mais c'est encore, d'une façon plus générale et plus absolue, la conformité de tous les actes humains avec les règles du

bien. Les actes humains ayant tous une répercussion sur le bien commun, l'Etat, en tant que protecteur né de ce bien commun, doit à la société d'inculquer à chacun de ses membres la notion du devoir social sous toutes ses formes et, en particulier, du devoir de charité. Et puisqu'il s'agit ici d'éveiller la conscience des citoyens sur des obligations morales, c'est l'intérêt bien entendu de l'Etat de favoriser l'enseignement catholique qui, sur ce point, est plus efficace que n'importe quel autre principe d'éducation, et de ne pas tolérer qu'on en diminue la valeur et l'importance dans l'esprit de la masse. On l'a déjà rappelé plus haut : seul, l'intérêt social, en dehors de toute préoccupation dogmatique, devrait suffire à imposer aux gouvernants avisés cette solution. Et cette utilisation de la religion chrétienne en vue de promouvoir la prospérité, même matérielle, de la nation n'est nullement offensante pour la religion révélée. Elle consacre simplement un fait providentiel, postulé par l'ordre de la nature et par l'ordre de la grâce, puisque la nature a fait l'homme pour la société, que la grâce le destine à la vie éternelle et que ces deux destinées se soutiennent et se complètent l'une l'autre, la première conduisant l'homme à la possession d'un bien relatif, la seconde s'emparant de lui pour l'amener, par le bien relatif, jusqu'au bien absolu [1].

[1] Ce qui deviendrait injurieux pour la vérité révélée autant

que néfaste à l'individu et à la société elle-même, serait de chercher à limiter l'influence de la religion au bien relatif de la communauté dans cette vie et de l'empêcher positivement de s'étendre jusqu'à la recherche du bien absolu de la vie éternelle. La méthode positiviste qui a conduit certains incroyants à reconnaître la nécessité sociale des principes catholiques ne conclut pas nécessairement à cette limitation. S. Em. le cardinal Billot, dans son magnifique traité de l'Eglise, aborde ce point de doctrine sociale : « L'Etat, dit-il, a le devoir de protéger et de défendre l'Eglise. Cette vérité serait abondamment démontrée par la seule considération du véritable intérêt national. Personne ne saurait rester insensible aux réflexions de saint Augustin, écrivant à Marcellin (*epist.* CXXXVIII, n. 16), pour réfuter les calomnies (courantes chez les païens du v^e^ siècle) de ceux qui rendaient la religion chrétienne responsable de la décadence de l'empire romain : « Qu'ils nous fournissent donc, s'écrie l'évêque d'Hippone, — ceux qui attaquent, comme fatale à l'Etat, la doctrine du Christ — qu'ils nous fournissent donc une armée douée tout entière des qualités que la morale chrétienne impose aux soldats ; qu'ils nous fournissent des citoyens, des maris, des épouses, des pères, des fils, des maîtres, des serviteurs, des gouverneurs, des juges, des comptables des deniers de l'Etat, tels que les exige cette même morale ! Loin de proclamer notre doctrine l'ennemie de l'intérêt public, ils devraient bien plutôt confesser qu'elle est, si l'on obéit à ses préceptes, le salut même de la société ». Et, développant les vraies causes de la décadence romaine, il démontre qu'il les faut trouver dans le mépris de toutes les vertus civiques qui avaient fait la grandeur des premiers Romains et dans la perversité sans nom qui, pire que n'importe quel ennemi de la patrie, franchissant les murailles de Rome, avait envahi les esprits des Romains eux-mêmes. Et il ajoute : « Rendons grâces à Dieu, Notre-Seigneur, qui, contre tous ces maux, nous a envoyé un secours providentiel. Dans ce déchaînement des passions immondes et au milieu de l'abandon général de l'ancienne discipline, l'autorité du Ciel elle-même a dû se manifester et venir à notre aide. Elle engage les hommes à pratiquer volontairement la pauvreté, la chasteté, la bienveillance, la justice, la concorde, la vraie piété et toutes les autres vertus qui sont la lumière et la force de la vie ; elle les y engage, non seulement en vue de vivre honnêtement sur terre et d'établir la concorde parfaite dans leurs rapports sociaux d'ici-bas,

L'influence de l'Etat, en matière d'enseignement social, devra donc s'exercer de cent manières différentes, par l'école, la littérature, la presse, l'éloquence ; et, par dessus tout, la religion devra lui prêter le secours de son influence puissante. Aucun moyen utile et légitime ne doit être négligé : il y va du bien-être et de la prospérité nationale. Substituer aux doctrines traditionnelles, qui ont fait leurs preuves, des théories altruistes à bases fragiles et dont l'efficacité est plus que problématique, c'est commettre une grave faute contre l'intérêt général. Les mots importeraient peu si, sous des appellations nouvelles, l'on respectait la morale chrétienne, la seule vraiment féconde. Mais il est à craindre que

mais encore dans le but d'atteindre leur salut éternel dans la cité céleste et divine, dont la foi, l'espérance et la charité nous consacrent les citoyens ». Ainsi parlait saint Augustin, lorsque commençait à décliner le quatrième empire, figuré, dans la prophétie de Daniel, par les jambes de fer et les pieds partie fer et partie argile. Qu'eût-il dit, s'il avait vu — ce qui était réservé à l'âge postérieur — la prophétie pleinement réalisée ; s'il avait vu, dans le monde, sous l'impulsion et la direction de l'Eglise, s'introduire un ordre nouveau, s'élever un nouvel édifice politique ; s'il avait vu une civilisation nouvelle naître du christianisme, se développer par le christianisme et l'emporter, en vertu même des principes du christianisme, sur les anciennes civilisations païennes ? N'aurait-il pas attribué la conservation et la prospérité des choses, aux mêmes causes qui leur donnent naissance ? N'aurait-il pas, par conséquent, proclamé « que la religion respectée de tous, et que l'Eglise, exerçant son influence sans obstacle et par tous les moyens dont elle dispose, sont les meilleurs agents du bien-être social et de la prospérité publique » ? *De Ecclesia*, t. II. Prato, 1902, p. 96.

l'Etat moderne, athée par constitution, en substituant la « solidarité » à la charité, n'ait voulu, en réalité, écarter les anciens principes de la morale du Christ. Aveugles et insensés, ceux qui s'obstinent à éloigner des choses publiques la garantie la plus sûre et la cause la plus efficace de paix, de prospérité, de vitalité nationales !

2° Le second devoir de l'Etat est de favoriser les institutions par lesquelles la charité exerce, dans le monde du travail, son influence salutaire : associations professionnelles, syndicats, mutualités, etc. Léon XIII, dans l'encylique *Rerum novarum* établit solidement leur droit à l'existence en regard de l'Etat et, par voie de conséquence, les obligations de l'Etat à leur endroit.

Le droit à l'existence des institutions professionnelles s'origine à la nature même de l'homme : « L'expérience quotidienne que fait l'homme de l'exiguité de ses forces l'engage et le pousse à s'adjoindre une coopération étrangère. C'est dans les Saintes Lettres qu'on lit cette maxime : *Il vaut mieux que deux soient ensemble que d'être seuls, car alors il tirent de l'avantage de leur société. Si l'un tombe, l'autre le soutient. Malheur à l'homme seul ! car lorsqu'il sera tombé, il n'aura personne pour le relever* (Eccl., IV, 9-12); et cette autre : *Le frère qui est aidé par son frère est comme une ville forte* (Prov., XVIII, 49). De cette propension naturelle naissent

pareillement la société civile d'abord, puis, au sein même de celle-ci, d'autres sociétés qui, pour être restreintes et imparfaites, n'en sont pas moins des sociétés véritables. Entre ces petites sociétés et la grande, il y a de profondes différences qui résultent de leur fin prochaine. La fin de la société civile embrasse universellement tous les citoyens, car elle réside dans le bien commun, c'est-à-dire dans un bien auquel tous et chacun ont le droit de participer dans une mesure proportionnelle. C'est pourquoi on l'appelle *publique*, parce qu'elle *réunit les hommes pour en former une nation* [1]. Au contraire, les sociétés qui se constituent dans son sein sont tenues pour privées et le sont, en effet, car leur raison d'être immédiate est l'utilité particulière et exclusive de leurs membres. La société privée est celle qui se forme dans un but privé, comme lorsque deux ou trois s'associent pour exercer ensemble le négoce [2]. Or, de ce que les sociétés privées n'ont d'existence qu'au sein de la société civile dont elles sont comme autant de parties, il ne suit pas, à ne parler qu'en général et à ne considérer que leur nature, qu'il soit au pouvoir de l'Etat

[1] Cf. S. THOMAS, opuscule *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 2.

[2] ID., *ibid.* Ainsi saint Thomas pose déjà, à propos des Ordres religieux, le principe du droit d'association, qu'il rappelle d'ailleurs expressément dans la *Somme théologique*, IIa IIae, q. XXVI, a. 8 ad 1. Voir chap. II, *Des rapports sociaux de justice*, § 2, *De la justice distributive*, p. 32.

de leur dénier l'existence. *Le droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même* et la société civile a été *instituée pour protéger le droit naturel et non pour l'anéantir.* C'est pourquoi une société civile qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même, puisque toutes les sociétés publiques et privées tirent leur origine d'un même principe, la naturelle sociabilité de l'homme[1] ».

Ce n'est pas une simple tolérance que les institutions d'utilité privée attendent de l'Etat, c'est une réelle protection. Cette protection doit s'exercer avec le tact et la discrétion que requièrent, d'une part, le respect des droits particuliers, d'autre part, le souci de l'interêt commun lui-même. Il appartient, en effet, aux citoyens qui s'unissent en vue d'accroître leur bien-être, de se donner eux-mêmes l'organisation qu'ils estiment la plus apte à atteindre ce résultat. S'ils sont libres de s'associer, ils doivent également l'être de se donner les statuts et les règlements qui leur paraissent les plus appropriés au but qu'ils poursuivent. Ces statuts et ces réglements s'inspireront uniquement de l'in-

[1] Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 61. Le pape formule aussitôt une restriction nécessaire : « Assurément, continue-t-il, il y a des conjonctures qui autorisent les lois à s'opposer à la formation de quelque société de ce genre. Si une société, en vertu même de ses statuts organiques, poursuivait une fin en opposition flagrante avec la probité, avec la justice, avec la sécurité de l'Etat, les pouvoirs publics auraient le droit d'en empêcher la formation et, si elle était formée, de la dissoudre ».

térêt professionnel. Que l'Etat s'immisce dans le gouvernement intérieur des societés privées, qu'il touche aux ressorts intimes qui leur donnent la vie, il risque fort d'arrêter rapidement en elle le mouvement vital, qui procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint facilement sous l'action d'une cause externe. L'ingérence de l'Etat aurait pour eff t de transformer ces institutions professionnelles en instrument de politique et en œuvres de parti. Or, parce qu'elle est uniquement justiffée par l'intérêt général de la société, l'intervention de l'Etat ne peut se produire qu'en évitant tout ce qui peut ressembler à l'esprit de parti. Là est le gros écueil de nos sociétés modernes et, en particulier, de la société française où, pour me servir de l'expression de M. A. Fouillée, « la société finit toujours par s'incarner dans l'Etat, l'Etat dans le gouvernement, le gouvernement dans la majorité, la majorité dans les politiciens meneurs de la foule[1] ». Tact et discrétion ne sont cependant pas un obtacle à une réelle sollicitude. Cette sollicitude se traduira par la reconnaissance publique et la protection officielle de tous les droits que la loi naturelle confère à ces associations légitimes et, en particulier, du droit d'acquérir et de posséder. Recevoir des legs et des fondations, en gérer librement les revenus :

[1] A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, 1896, p. 252.

voilà pour elles un élément essentiel de fécondité si l'on veut qu'elles puissent, par un fonds de réserve, faire face, non seulement aux accidents soudains et fortuits, inséparables du travail industriel, mais encore à la maladie, à la vieillesse et aux coups de la mauvaise fortune. Notons, en passant, que la sollicitude de l'Etat ne comporte pas nécessairement un concours financier effectif : c'est plutôt le contraire qui semble résulter des enseignements de Léon XIII. Le concours de l'Etat rétablirait, en effet, d'une façon détournée mais réelle, l'intervention directe que nous avons écartée. Sans rejeter absolument ce concours, Léon XIII laisse entendre qu'il ne faut en user qu'exceptionnellement, « si la cause le réclame absolument « (*si res postulaverit*) [1]. L'Etat est bien plutôt dans sont rôle en suscitant, par les dispositions sagement libérales de ses lois, les initiatives et les générosites des citoyens eux-mêmes. Il garde ainsi à la charité le caractère de liberté et de spontanéité que réclame d'elle droit naturel. C'est en ce sens, à notre avis, qu'il faut interpréter la doctrine, exposée en quelques mots, par le Docteur Angélique, à la fin du I^er^ livre du *De Regimine Principum* : « Le prince doit prendre souci de promouvoir le bien du peuple, en corrigeant les abus, en suppléant aux insuffisances, en poursuivant la réalisation de ce qui est mieux :

[1] Encyclique *Rerum novarum*, *ibid.*, p. 57.

*si quid inordinatum, corrigere ; si quid deest, supplere ; si quid melius fieri potest, studet perficere* » (l. I, c. 15) [1].

### § 3. — L'organisation sociale et la charité : intervention directe de l'Etat.

Ayant ainsi prêté un concours d'ordre général qui n'empiète pas sur les droits particuliers des individus et des sociétés privées,

[1] L'exposé de ces vérités nous fait comprendre ce qu'il y a d'anormal dans la législation actuelle concernant l'assistance en général : lois sur les soutiens de famille, sur l'assistance aux vieillards, sur les secours aux familles nombreuses, où l'on a introduit le principe de la charité d'Etat, c'est-à-dire l'Etatisme lui-même. Pour le même motif, il est impossible d'accepter sans réserve le principe du concours permanent de l'Etat dans le fonctionnement de la loi sur les Retraites ouvrières et paysannes. Le résultat voulu par les législateurs et obtenu par les lois peut être excellent : mais il eût été plus conforme à la nature des choses et à la doctrine catholique de rechercher ce résultat, non par l'ingérence directe de l'Etat, mais en suscitant des initiatives que l'Etat aurait eu le devoir de protéger, d'encourager, et, au besoin, de soutenir temporairement. — De même, c'est par l'accord *volontaire* (pour reprendre le mot de Mgr Germain) des patrons et des ouvriers que pourra se résoudre, sous la protection et avec les encouragements de l'Etat, le grave et difficile problème du salaire familial. Insoluble au premier abord, si les patrons n'envisagent que les devoirs de stricte justice, le problème du salaire familial devient facilement soluble, si les capitalistes et les employeurs se pénètrent bien de leur devoir *social*. Mais il importe que l'accomplissement de ce devoir social que leur dicte l'intérêt général beaucoup plus que leur propre intérêt résulte d'un libre accord des patrons et des ouvriers et non de la contrainte de l'Etat. Voir, sur ce sujet, l'excellente mise au point de M. A. Crétinon, *Le salaire familial, nouveaux aspects de la question*, dans la *Chronique sociale de France*, avril 1919.

l'Etat a rempli son devoir. Il ne lui reste plus qu'à laisser agir le jeu normal des vertus humaines. Si chacun fait son devoir, l'équilibre social en résultera nécessairement. Il est toutefois peu probable que les citoyens comprennent et surtout pratiquent tous ce devoir ; mais il est possible que les meilleurs d'entre eux suppléent par leur dévouement et leur générosité à l'égoïste insuffisance des autres. Vraisemblablement la perfection ne sera jamais réalisée ; mais cet aléa est le sort de toutes les institutions humaines. Les choses morales ne s'ordonnent pas mathématiquement. La cité que nous avons à édifier sur la terre n'est pas une cité de cocagne d'où sera bannie toute injustice et d'où la charité chassera toute misère. Vouloir prévenir les défaillances possibles de la charité par des interventions directes de l'Etat au nom de la justice générale, c'est, sous prétexte de remédier au désordre *accidentel* des membres, introduire le désordre *normal* dans la tête. « Le premier principe à mettre en avant, dit à ce propos sagement Léon XIII, c'est que l'homme doit prendre en patience sa condition [1]. »

Néanmoins, une intervention directe de l'Etat peut et doit licitement se produire en matière de charité. C'est, avons-nous dit, lorsqu'une nécessité impérieuse tirée de l'intérêt général et non des intérêts privés l'y

[1] Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 31.

oblige. Et cette nécessité se présente sous une double forme :

1° C'est tout d'abord le cas d'extrême nécessité dont l'Etat, au nom de la société, se fait le pourvoyeur. Si la nécessité extrême confère exceptionnellement au pauvre le droit réel d'user du bien d'autrui dans la mesure où cet usage est nécessaire à son existence, il n'est pas opportun, il serait même désastreux pour la paix sociale d'abandonner la désignation du bien d'autrui nécessaire au hasard des circonstances ou au caprice des intéressés. Que d'abus, que d'injustices se commettraient au nom du droit créé par la nécessité ! Il est infiniment plus profitable à l'intérêt général que l'Etat, représentant la collectivité, puisse directement subvenir aux nécessités extrêmes des citoyens. La paix et la tranquillité sociales lui en font une obligation et aucun sociologue catholique ne refusera au gouvernement le droit et le devoir de subvenir immédiatement aux besoins les plus urgents des miséreux de toute catégorie : orphelins sans protecteurs ; vieillards sans asile ; déshérités de la nature, malades ou blessés qui, abandonnés de tous et privés de ressources, s'adressent à lui. Il faut donc que dans le budget de l'Etat (et par Etat on entend ici non seulement le gouvernement de la nation, mais encore celui de la province ou de la commune), on réserve une part en prévision de ce devoir immédiat

de charité publique ; ce qui, toutefois, ne signifie pas encore nécessairement que l'impôt obligatoire, prélevé sur les citoyens, doive constituer cette portion du budget. Avant d'imposer à tous, en vue de la paix sociale et au nom de l'intérêt commun, une charité légalement obligatoire, l'Etat devra chercher à alimenter son trésor de bienfaisance par les dons volontaires, directs ou indirects. Et j'appelle dons directs, les legs, les donations, les fondations charitables qui ne manquent pas de se produire, dans une société bien organisée, même en faveur des établissements publics de bienfaisance. J'appelle dons indirects, les taxes que l'Etat perçoit, du consentement des intéressés dûment avertis, sur les dépenses de jeux ou les frais de plaisirs des citoyens à qui leur fortune permet des récréations coûteuses.

2° En second lieu, une veritable nécessité sociale imposerait à l'Etat le devoir d'intervenir dans l'hypothèse, difficilement réalisable d'ailleurs, où les riches se refuseraient obstinément et universellement à secourir les malheureux. La perturbation serait alors telle dans la société que l'intérêt général, la paix sociale imposeraient à l'Etat l'obligation d'intervenir et d'obliger, sous une forme ou sous une autre, les riches à remplir leurs devoirs de charité. L'aumône, accordée en de pareilles conditions, restera toujours formellement un acte de charité ; mais parce que

commandé par l'autorité légitime, cet acte deviendra également un acte d'obéissance, une dette légale. Acte *élicite* de charité, il deviendra acte *commandé* par la justice générale et par la loi elle-même, selon la distinction si fréquemment employée pour réprimer ce double aspect psychologique de nos actes vertueux. C'est en ce sens que le P. Liberatore autorise l'Etat, dans une société où le paupérisme sévit à l'état endémique à imposer aux riches le devoir légal, *debitum legale*, de la charité. L'Etat serait de même autorisé à intervenir, au nom du bien commun, dans le cas où, le salaire dû en justice commutative étant insuffisant pour assurer la vie des ouvriers et de leurs familles, les autres membres de la société, les patrons surtout, se refuseraient obstinément à compléter, par voie de charité, le minimum de bien-être nécessaire que la justice ne parviendrait pas à donner. On suppose, en effet, dans ce cas exceptionnel, que le refus des riches mettrait vraiment en péril la paix, la tranquillité et l'ordre public par suite de l'extrême misère où tomberaient les pauvres : ce serait l'équivalent du paupérisme envisagé par le P. Liberatore. Ces hypothèses, difficilement réalisables, si on les considère d'une façon absolue, se trouveront assez facilement vérifiées, *dans une proportion qui varie selon les circonstances*, en temps de crise industrielle et économique ou du fait de la concurrence

effrénée. Parfois, les patrons peuvent être mis dans l'impossibilité de remplir même leurs obligations de justice. L'intervention de l'autorité publique est donc rendue nécessaire par la force même des choses [1]. Mais quand il s'agit de déterminer la manière dont elle doit s'exercer, la plus grance prudence s'impose. Les excès de l'étatisme sont toujours à redouter. En principe, l'intervention directe de l'Etat ne peut se produire qu'*accidentellement* et *transitoirement ;* elle ne peut se concevoir comme érigée en système normal.

[1] La crise de la natalité, par exemple, intéresse au plus haut point le bien commun : c'est l'existence même de la société qui est en jeu. D'autre part, lorqu'elle est le résultat des calculs égoïstes de beaucoup de citoyens, une question de justice se pose à la conscience des gouvernants. Leur devoir est, certes, de favoriser et, par là, d'encourager les familles nombreuses. On ne saurait dire que c'est un devoir de charité ; c'est plutôt une obligation de justice — générale à l'égard de la société, distributive à l'égard des particuliers qui ont le droit de participer au bien commun dans une mesure équitable — de diminuer les charges sociales de familles nombreuses et d'aggraver celles des citoyens égoïstes.

Tous ces cas particuliers d'intervention directe sont une application du principe de l'ἐπιείκεια; cf. S. Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, q. cxx, a. 1 et 2 : « A certaines heures d'obscurité, de crise, de danger, dit le R. P. Janvier dans ses belles conférences sur la *Justice* (carême 1918), le seul moyen de rester juste, c'est de s'élever au-dessus de la lettre qui tue pour entrer dans l'esprit qui vivifie, c'est de sacrifier tous les intérêts privés à l'intérêt commun, c'est de subordonner toutes les lois particulières à la loi souveraine qui les a dictées : *lex suprema, salus populi*, la loi suprême, c'est le salut du peuple. Saint Thomas déclare que cette forme de la justice légale est la plus parfaite, *est pars potior legalis justitiæ* (*loc. cit.*, a. 2, ad 2).

Je ne parle pas des abus auxquels, en fait, elle donnera presque toujours lieu, à cause de la répartition trop absolue des charges nouvelles qu'elle implique, ni des obstacles de toutes sortes que l'esprit de parti lui suscitera forcément dans son application. Je fais simplement remarquer que son caractère, nettement accidentel et transitoire, ne convient qu'aux époques de crise. On en conçoit la possibilité, oui, mais à la façon dont on comprend l'application de la loi martiale ou la proclamation de l'état de siège. La faire passer, comme y pousse la tendance actuelle, à l'état d'institution permanente, poursuivre par elle la réalisation d'un nouvel ordre social où l'organisation de la prévoyance et de la bienfaisance sera estampillée par l'obligation de la loi et garantie par la sanction du souverain, c'est inconsciemment introduire dans le gouvernement des peuples le principe du nivellement des inégalités sociales par la force de l'autorité. C'est l'utopie socialiste, à laquelle aucun catholique ne peut souscrire.

*
* *

Nous devrons nous défier plus que jamais de cette tendance funeste après les convulsions qu'aura provoquées la guerre. Depuis la crise nationale que l'on vient de traverser, les rapports sociaux des hommes ont été bouleversés. La nécessité urgente de pourvoir,

avant tout, au salut de la patrie en danger, a entraîné bien des méconnaissances du droit des particuliers et arrêté presque complètement le jeu normal des vertus civiques du temps de paix. L'État a été obligé d'intervenir à tout instant pour régler, au mieux des circonstances, les difficultés sociales pendantes. Nous avons eu le moratorium, les allocations de toutes sortes, les restrictions, les taxations et certains monopoles. Nous attendons pour atténuer les effets désastreux de cinq années de mobilisation, d'autres mesures dont l'opportunité ne peut même pas venir en discussion et dont la loi sur les loyers est un exemple. En toutes ces manifestations de l'autorité souveraine, on ne peut pas dire que la justice soit moins en cause que la charité : ce qui domine surtout, c'est le souci de l'intérêt général et de la paix sociale. Ces interventions sont donc nécessaires. Mais si l'heure critique que nous traversons les justifie pleinement, il ne faut pas qu'elles se présentent à notre esprit comme un idéal à conserver, ou tout au moins comme une organisation dont les effets doivent être à longue portée dans l'avenir. Tous nos efforts, au contraire, doivent tendre à nous débarrasser le plus vite possible de mesures anormales qui, si elles venaient à s'implanter dans les mœurs nationales, paralyseraient rapidement les meilleures énergies et sonneraient l'heure de notre décadence.

## CHAPITRE VIII

### La Justice « sociale ».

Dans l'Encyclique sur saint Grégoire-le-Grand (*Jucunda sane*), le Pape Pie X appelle son glorieux prédécesseur *justitiae socialis publicus assertor*, défenseur public de la justice sociale. Le sens du terme « justice sociale » apparaît ici clairement. En glorifiant les vertus publiques de celui qui fut vraiment, à la fin du VIe siècle, le promoteur de l'ordre social dans la chrétienté, Pie X ne parle d'aucune espèce de justice en particulier, mais de toutes les manifestations possibles de cette vertu.

Il serait donc exagéré de vouloir trouver, en cette expression de Pie X, une justification et, pour ainsi dire, une consécration d'un terme employé aujourd'hui couramment en sociologie. On a dû remarquer que, dans tous les chapitres précédents, ce terme a été presque systématiquement écarté. On s'en est tenu à l'ancienne terminologie scolastique, divisant la justice en deux espèces, la justice générale ou légale et la justice particulière, et subdivisant la justice particulière en justice commutative et justice distributive.

Néanmoins il est impossible de paraître plus longtemps ignorer une terminologie fréquemment employée et que l'usage semble avoir consacrée. Exposer les raisons pour lesquelles, ce nonobstant, on croit devoir la rejeter, ce sera du même coup résumer nos enseignements et tirer de ces études une conclusion importante par sa répercussion doctrinale.

*
* *

D'éminents théologiens identifient justice générale et justice sociale. Le mot « social », d'après eux, indique simplement l'objet de cette justice, lequel est le bien commun, c'est-à-dire le bien de la société [1]. Est-il besoin de dire qu'en soi rien ne s'oppose à cette nouvelle appellation, si l'on maintient, à la « justice sociale », le sens précis et déterminé que l'Ecole attribue à la « justice générale ou légale » ? Tout en étant d'accord sur le fond même de la doctrine avec des représentants autorisés de la théologie thomiste, sera-t-il toutefois permis de formuler une réserve touchant l'expression nouvelle de cette doctrine ? Le mot de justice sociale, dans son sens obvie, ne correspond pas, en effet,

[1] C'est ainsi que, dans ses conférences de Notre-Dame de Paris, carême 1918, le R. P. Janvier parle de la *Justice sociale*. Le R. P. Gillet, dans son beau livre, *la Famille et la Société* ne comprend pas la justice sociale autrement ; cf. p. 46.

à l'idée qu'on doit se faire de la justice générale ou légale. La justice est appelée générale quand elle a pour objet le bien commun de la société, auquel elle ordonne tous les actes des vertus ; sa fin est donc exactement caractérisée par le mot « générale ». Le mot « sociale », au contraire, n'implique pas nécessairement que le bien *commun* de la société est la fin poursuivie. Social = qui concerne la société (*Nouveau Larousse illustré*, t. VII, p. 725) ; or, la société est constituée par les rapports des hommes entre eux. Mais précisément, toute justice, qu'elle qu'elle soit, distributive, commutative ou légale, règle les rapports des hommes entre eux : *ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum*, dit saint Thomas. Toute justice est donc sociale, absolument comme tout cercle est rond. Voilà pour le mot.

D'autre part, le sens du mot social, dans la bouche et sous la plume de ceux qui l'emploient, est souvent loin d'être déterminé et précis. Les théologiens formés à l'école de saint Thomas ont maintenu, sous une forme nouvelle, les vieilles et solides doctrines. Ils conservent les divisions classiques : justices générale et particulière ; justices commutative et distributive. Mais les théologiens de la sociologie contemporaine sont loin d'être tous aussi fidèles à la pensée traditionnelle. Il suffit, à les entendre, que le bien commun

[2] *Somme théologique*, Ia IIae, q. LVIII, a. 2.

soit d'une façon quelconque en cause, pour qu'on soit en droit de parler de justice sociale. Ils oublient, semble-t-il, que le bien commun peut se trouver en cause de deux façons fort différentes : il se présente, en effet, comme un terme d'arrivée ou comme un point de départ. Dans la solution des conflits sociaux, il s'agit, ou bien d'ordonner les efforts des citoyens vers un bien formellement commun à toute la société, tel que la paix, la tranquillité, l'ordre public, la sécurité du territoire, la prospérité des finances, la conservation de la race, le respect de la justice, etc. ; ou bien, il s'agit de donner à chacun des membres de la collectivité sa part effective et personnelle de bien commun. Sans doute, plus le partage sera réglé proportionnellement aux mérites et aux réels besoins de chacun et mieux la marche générale de la société en sera assurée et, par là, le bien commun atteint. Cet heureux effet n'est pas d'ailleurs l'objet immédiat du partage, il est dû tout entier à une répercussion indirecte du bien particulier sur le bien général. En lui-même, il relève de la justice générale ; mais il est clair que la justice qui a pour objet immédiat et direct cette « distribution » équitable du bien-être commun entre tous les membres de la société n'est autre que la justice distributive, justice particulière et non justice générale.

Or, on nous répète, sous milles forme diffé-

rentes, que « l'organisation » économique de la société doit être telle qu' « *elle procure en fait le bien-être au plus grand nombre de ses membres* » et que « *c'est là une question de justice sociale* ». Soit. Mais, en ce cas, la justice sociale n'est pas uniquement la justice générale ou légale ; elle doit également comprendre la justice distributive. Voici donc le point précis où certains sociologues contemporains introduisent une confusion : dans la justice générale des anciens et dans la justice sociale des modernes, il est question du bien commun ; mais tandis que les théologiens anciens maintiennent la justice générale formellement dans l'ordre des parties au tout, *ordo partium ad totum*, ces sociologues contemporains ajoutent, dans la compréhension de la justice sociale, à l'ordre de la justice générale celui de la justice distributive : *ordo totius ad partes* [1].

[1] La confusion, d'ailleurs, ne date pas d'aujourd'hui, saint Thomas, à l'autorité duquel on a fait appel contre notre thèse, la signale et la réfute expressément. Il faut croire que, dès le XIII[e] siècle, de certains théologiens opinaient comme les défenseurs de la justice sociale au XX[e]. Voici, en effet, l'objection que se pose le Docteur Angélique (*Somme théol.*, II[a] II[ae], q. LXI, a. 1, ad 3) : « La justice distributive concerne les biens communs ; or, les biens communs relèvent de la justice légale ; donc la justice distributive n'est pas une espèce de la justice particulière, mais une partie de la justice légale (où générale) ». Et voici la réponse : « Le mouvement est spécifié par le terme *vers lequel* il est dirigé (et non par le terme d'où il part) ; donc à la justice légale il appartient d'ordonner ce qui concerne les personnes privées *vers le bien commun* ; mais ordonner le bien commun par mode de distribution *aux personnes privées, c'est faire acte de justice particulière.* »

Des théologiens contemporains, pour faire cadrer les tendances des sociologues avec les principes traditionnels, sont contraints de distinguer inadéquatement, par une extension plus large, la justice sociale de la justice générale ou légale. Le P. Noldin comprend, sous le nom de justice sociale, la justice générale et la justice distributive. M. Tanquerey va plus loin encore ; pour lui, la justice sociale renferme non seulement la justice générale et la justice distributive, mais encore la justice vindicative qu'il rattache aux trois espèces de justices énumérées par les anciens, générale ou légale, distributive et commutative. Sous prétexte d'acclimater une formule nouvelle, n'est-ce-pas, en réalité, jeter la confusion dans les classifications reçues ? Ou plutôt l'embarras évident qu'on éprouve à traduire la nouvelle formule en regard des précisions classiques n'est-il pas la meilleure preuve qu'elle comporte une réelle imprécision, préjudiciable à la doctrine catholique ?

* * *

Si un terme imprécis est toujours dangereux pour la saine doctrine, le danger est plus grand encore lorsque l'équivoque s'ajoute à l'imprécision. Or, le terme de justice « sociale » est un terme rempli d'équivoques : par là, le sens qu'il recouvre peut facilement

confiner à l'erreur. Par définition, la justice est la vertu qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Il s'agit d'un dû strict : il faut donc entendre que la justice suppose toujours, chez le prochain, individus, classes ou communauté, un droit d'autorité ou de propriété d'après lequel il lui est loisible, le cas échéant, de revendiquer, même par la force, son dû. A cette justice se rattachent uniquement les dettes légales. Mais la justice sociale ne se contente pas de si peu. C'est au nom de la justice sociale que fréquemment l'on accorde aux prolétaires un droit de revendication vis-à-vis de ce qu'ils n'ont aucun droit de revendiquer, parce qu'il ne s'agit, de la part de ceux qui possèdent, que de devoirs de charité et non de devoirs de justice. C'est au nom de la justice sociale qu'on exige de la propriété privée l'acquittement des devoirs de simple bienfaisance que seules l'honnêteté de la vertu et la conscience ont le droit de lui imposer. C'est au nom de la justice sociale que l'on affirme les droits de l'ouvrier au salaire familial, alors que le patron n'a souvent qu'une obligation de charité ou d'honnêteté naturelle (obligation grave, sans contredit, mais non exigible par la force de la loi) de l'accorder. C'est au nom de la justice sociale qu'on institue, en face des patrons et parfois contre eux, des œuvres d'organisation sociale qui doivent assurer le succès de toutes les revendications jugées

nécessaires par l'ouvrier lui-même pour se donner, à lui et à sa famille, le bien-être temporel auquel il pense avoir droit en justice, alors qu'en réalité ce bien-être temporel, si souhaitable qu'il soit d'ailleurs, ne peut être, en la plupart des cas, que le fruit de la charité.

En rapportant à la *justice* générale ou légale les effets sociaux de la *charité*, l'équivoque qui rend possible l'emploi du mot « justice », est écartée par les épithètes « générale » ou « légale ». En parlant de justice « générale », on saisit immédiatement qu'il s'agit de la justice entendue dans le sens large du mot, c'est à-dire de la vertu générale à laquelle se rattache l'acquittement de toute dette, *morale* ou *légale*. En parlant de justice « légale » on comprend qu'il faut rapporter à l'obeissance aux lois, à toutes les lois, à la loi naturelle et à la loi divine aussi bien qu'à la loi humaine, l'accomplissement du devoir social et, par là, on exclut le sens trop restreint de l'obéissance à la loi purement civile. Mais le terme de justice « sociale » ne comporte pas ces précisions. Il semble même insinuer que la justice exprimée par la loi humaine, qu'impose l'autorité de l'Etat, commande l'accomplissement de tous les devoirs sociaux ; ce qui est, on l'a vu, absolument faux, les devoirs sociaux relevant aussi bien de la charité que de la justice proprement dite. Le terme de justice sociale semble donc assez

peu conforme à la règle formulée par Pie X : « *Que les écrivains catholiques, en soutenant la cause des prolétaires et des pauvres, se gardent d'employer un langage qui puisse inspirer au peuple de l'aversion pour les classes supérieures de la société : qu'ils ne parlent pas de revendication ni de justice lorsqu'il s'agit de pure charité*[1]. »

Ce terme nous paraît donc, *salvo meliori judicio*, devoir être rejeté. C'est le meilleur moyen de faire disparaître la regrettable confusion qu'il pourrait facilement créer entre les devoirs de justice qui, seuls, supposent un droit correspondant de revendication légitime, et les devoirs de charité qui ne relèvent que de la conscience et de Dieu.

[1] *Motu proprio* du 18 décembre 1903, art. 19.

—

———

## CHAPITRE IX

### Le rôle social de l'Église catholique.

A plusieurs reprises, on a noté l'influence considérable qu'exerce l'Eglise catholique, par le moyen de sa morale et de sa discipline, sur la bonne organisation de la société et, par voie de conséquence, sur sa prospérité et son bien-être matériel. Chose extraordinaire ! l'Eglise prêche le détachement des choses d'ici-bas, elle proclame avec Jésus-Christ que le royaume qu'elle cherche à réaliser n'est pas de ce monde, et cependant l'histoire, — et l'histoire de notre patrie en particulier, — est là pour attester que la religion chrétienne a été l'un des principes les plus efficaces de la civilisation, aussi bien matérielle que morale : elle tend au perfectionnement de l'homme et, par delà les individus, son action bienfaisante se répand sur la société tout entière.

Sur les ruines du monde païen, elle a fait surgir un ordre de choses nouveau : la femme que les passions brutales avaient reléguée au second plan, a reconquis sa place d'honneur au foyer domestique ; l'esclave, peu à peu émancipé, a pris conscience de sa personnalité et de sa dignité ; le chef de famille a

compris que des devoirs supérieurs s'imposaient à sa conscience, vis-à-vis de sa compagne, de ses enfants, de ses serviteurs. L'Empire romain s'écroule sous la poussée des barbares ; mais les barbares doivent se plier et se transformer eux-mêmes sous le joug bienfaisant de la loi du Christ. Travaillant dans le silence et la retraite, les moines défrichent les lieux incultes et appellent la vie dans les contrées naguère encore inhabitables ; près d'eux, les humbles et les faibles trouvent asile, assistance et protection. Pendans les siècles de fer, c'est l'Eglise qui sauve d'une destruction irréparable les trésors littéraires et les richesses artistiques de l'antiquité païenne et chrétienne. L'Eglise ne se désintéresse d'aucun progrès : sous son inspiration ou sa protection, les arts se réveillent, les écoles se multiplient, les premières inventions scientifiques sont mises à jour. Elle favorise l'affranchissement des communes et l'organisation corporative des artisans ; elle lutte contre l'esprit belliqueux et dévastateur des princes et, pour le plus grand bien des sujets, lui impose la trêve de Dieu ou de salutaires dérivatifs dans les guerres saintes. Relativement au progrès alors réalisable, le moyen-âge est un âge d'or : c'est l'âge où l'influence religieuse marque sur les peuples et les princes son emprise la plus forte. Les siècles qui suivent ont trouvé une organisation déjà stabilisée : les œuvres

bienfaisantes de l'Eglise, écoles, hôpitaux, fondations charitables, corporations, répondent suffisamment aux besoins existants. On ne cherche plus d'autres emplois aux richesses confiées à l'Eglise, comme à la meilleure distributrice des biens superflus dus aux pauvres. Tout en demeurant, dans l'ensemble, fidèles à leurs obligations charitables et sociales, les titulaires des bénéfices ecclésiastiques ne savent pas toujours se préserver des abus. Les Ignace de Loyola, les Vincent de Paul, les Jean-Baptiste de la Salle, les Camille de Lellis, les Pierre Fourier ne trouvent pas partout des imitateurs. L'inquiétude jetée dans les esprits par la Renaissance, les dangers de révolte et de perversion crées par la Réforme, l'incrédulité répandue par la philosophie nouvelle imposaient peut-être des devoirs nouveaux, des œuvres sociales plus adaptées aux besoins des peuples. Le souffle de la Révolution, issu de la frivolité, de l'hérésie et de l'impiété des siècles précédents, passe à peu près dans tous les pays et sème la ruine parmi les œuvres de l'Eglise. Mais la foi n'est pas morte. L'Eglise vit encore, toujours féconde. La tempête une fois apaisée, elle reprend, sous des formes nouvelles, son action bienfaisante. C'est le XIXe siècle, avec l'éclosion admirable des ordres religieux restaurés ou crées, destinés à renouveler sur place ou à porter au loin les bienfaits matériels et moraux de la civilisa-

tion chrétienne ; avec les admirables conférences de saint Vincent de Paul, premier essai d'organisation sociale de la charité ; avec les écoles chrétiennes se multipliant au fur et à mesure que sont arrachées aux gouvernements les lois de liberté. Pour notre patrie, en particulier, l'Eglise atteste sa vitalité et sa bienfaisance par l'œuvre, éminemment catholique, des missions lointaines, qui, en même temps qu'elles répandent la connaissance et l'amour de Christ, relèvent partout le prestige et accroissent l'influence de la France [1].

Puis, les progrès de l'industrie s'affirmant, ce sont toutes les œuvres sociales dont, au nom de l'Eglise elle-même, s'enorgueillit, à juste titre le Pape Léon XIII : « Poussés par la force de la vérité, ceux-là mêmes que leurs idées séparent des catholiques ont rendu à l'Eglise cet hommage qu'elle étend sa sollicitude à toutes les classes de l'échelle sociale, et surtout à celles qui se trouvent dans une condition malheureuse. Assez abondants ont été les fruits que les catholiques ont retirés de nos enseignements. Ils n'y ont

[1] On ne saurait trop relire deux lettres admirables, où Léon XIII retrace l'œuvre chrétienne et sociale accomplie par les ordres religieux. La première est adressée *aux supérieurs généraux des ordres et instituts religieux*, 29 juin 1901 ; la seconde, à *M. le Président de la République française, pour revendiquer les droits catholiques*, antérieure à l'autre (12 mai 1883), mais publiée, dans l'édition de la *Bonne Presse*, à sa suite (t. VI, p. 234-240 ; 241-250).

pas seulement puisé des encouragements et des forces pour continuer les bonnes œuvres déjà entreprises, mais ils leur ont encore emprunté la lumière qu'ils désiraient et grâce à laquelle ils ont pu s'appliquer, avec plus d'assurance et de succès, à l'étude des questions de ce genre... Sur le terrain de l'action, le résultat a été que pour prendre plus à cœur les intérêts des prolétaires, surtout là où ils étaient particulièrement lésés, nombre de nouvelles initiatives se sont produites ou d'utiles améliorations se sont poursuivies, grâce à un esprit de suite constant. Signalons ces secours offerts aux ignorants sous le nom de secrétariats du peuple, les caisses rurales de crédits, les mutualités d'assistance ou de secours en cas de malheur, les associations d'ouvriers, et d'autres sociétés ou œuvres de bienfaisance du même genre. De la sorte, sous les auspices de l'Eglise, il s'est établi entre les catholiques une communauté d'action et une série d'œuvres destinées à venir en aide au peuple, exposé aux pièges et aux périls non moins souvent qu'à l'indigence et aux labeurs[1]. »

Le fait de l'influence bienfaisante de l'Eglise s'impose donc. Il nous reste à chercher, dans la doctrine catholique, l'explication de ce fait. Dans la doctrine catholique, disons-nous : il s'agit, en effet, non de réfuter l'absurde calomnie de certains incrédules

[1] Encycl. *Graves de communi*, *op. cit.*, p. 207.

qui ne voient, dans l'œuvre sociale de l'Eglise, qu'un moyen habile employé par le pouvoir spirituel pour accaparer la domination des peuples et s'imposer même aux gouvernements des nations ; mais de montrer que l'Eglise, en vertu même du but de sanctification des âmes qu'elle poursuit ici-bas, a reçu de son divin fondateur une véritable mission sociale, qu'elle s'efforce de remplir au mieux des intérêts, *de tous les intérêts*, de ceux sur qui se répand les trésors de sa charité.

### § 1. — Le pouvoir direct et la mission sociale de l'Eglise.

Léon XIII, dans l'Encyclique *Graves de communi*, s'élève avec force contre la prétention de ceux qui veulent ne voir en la *question sociale* qu'une simple *question économique :* « Il est très vrai, au contraire, affirme-t-il, qu'*elle est avant tout une question morale et religieuse* et que, pour ce même motif, il faut surtout la résoudre d'après les règles de la morale et le jugement de la religion. Admettons, en effet, que le salaire soit doublé, que la durée du travail soit réduite ; admettons même que les denrées soient à bas prix. Eh bien ! si l'ouvrier, selon l'usage, prête l'oreille à des doctrines et s'inspire d'exemples qui le poussent à s'affranchir du respect envers Dieu et à se livrer à la dépravation des mœurs, il est inévitable qu'il voie ses

ressources et le fruit même de ses travaux se dissiper. L'expérience et la pratique montrent que, malgré la durée assez courte de leur travail et le prix assez élevé de leur salaire, la plupart des ouvriers de mœurs corrompues et sans principes religieux mènent une vie gênée et misérable. Enlevez aux âmes les sentiments que sème et cultive la sagesse chrétienne : enlevez-leur la prévoyance, la tempérance, la patience et les autres bonnes habitudes naturelles, vains seront vos plus laborieux efforts pour atteindre la prospérité. Tel est précisément le motif pour lequel nous n'avons jamais engagé les catholiques à entrer dans des associations destinées à améliorer le sort du peuple ni à entreprendre des œuvres analogues, sans les avertir en même temps que ces institutions devaient avoir la religion pour inspiratrice, pour compagne et pour appui [1]. »

D'une part, la question sociale ne peut être réglée d'une façon harmonieuse et pacifique, si les ouvriers ne possèdent pas les qualités morales nécessaires au bon usage des biens temporels et que Léon XIII énumère : « prévoyance, tempérance, patience », auxquelles il faut adjoindre, et avant toute autre chose, le respect de la justice ; si les patrons et les riches ne s'inspirent pas, dans leurs relations avec les employés et la classe des prolétaires, des règles de l'équité. D'autre

[1] *Op. cit.*, p. 214-215.

part, la solution des conflits économiques suppose l'intervention de la bienfaisance, de la « charité », de cette dilection mutuelle qui porte les hommes à se secourir entre eux, même dans les choses où ils ne se doivent rien en justice. Sous ces deux aspects, la paix sociale implique donc la mise en exercice des vertus que l'Eglise, en raison de sa mission surnaturelle, est précisément chargée de promouvoir parmi les hommes. Par là s'explique l'empressement qu'à tous les âges de son histoire, cette Eglise, continuatrice de l'œuvre du Christ, a mis à recommander, à favoriser, partout où le besoin s'en faisait sentir, les œuvres de bienfaisance et d'organisation sociales qui ne sont que l'épanouissement et le fruit des vertus chrétiennes, justice et charité, lesquelles résument toutes les autres vertus sociales.

*
* *

A cet égard, l'influence et l'autorité de l'Eglise catholique ne connaissent aucune restriction. Bien que la paix sociale soit un bien de l'ordre temporel, les actes des vertus qui la conditionnent relèvent directement du pouvoir spirituel. Cette assertion présuppose un éclaircissement théologique que l'on a coutume d'apporter lorsqu'on étudie les rapports de l'Eglise et de la société civile, c'est-à-dire l'ordre des choses temporelles

aux choses éternelles. Cet éclaircissement doctrinal a pour objet la sauvegarde des principes généraux touchant les actes humains, la fin dernière, la charité, forme de toutes les vertus, de ces principes qui jamais ne doivent être diminués sous prétexte d'affranchir les biens temporels de la domination spirituelle.

Dans les actions humaines, il faut distinguer *la fin de l'action* (finis operis) de la *fin que se propose l'agent* (finis operantis). La fin de l'action existe indépendamment de l'intention de celui qui agit : elle est fixée par la nature même des choses et par les relations des causes à leurs effets naturels : cette finalité, considérée en elle-même, échappe à l'ordre de la moralité. On bâtit pour construire un édifice ; on mange pour entretenir la vie ; on se récrée pour conserver les forces du corps. La fin de l'agent est le but moral que l'homme se propose en agissant : c'est le bien qui incline la volonté libre vers la détermination qu'elle prend. L'architecte bâtit une maison ; la construction de l'édifice est la fin de son action ; mais la fin qu'il se propose peut être le bénéfice qu'il doit retirer de l'entreprise. L'homme, en mangeant, peut avoir pour but le plaisir des sens ou l'accomplissement du devoir qu'impose la vertu de tempérance. Cette fin que se propose l'agent marque l'ordre de la moralité.

Or, dans l'ordre actuel de la Providence,

une action est moralement bonne lorsque l'agent la rapporte à la fin suprême à laquelle nos actes doivent être ordonnés. Cette fin dernière, c'est Dieu lui-même se communiquant à nous dans la béatitude ; Dieu, parfaitement glorifié par sa propre béatitude, dont la nôtre sera comme une émanation ; Dieu, aimé par dessus tout et en qui se reposera notre amour pleinement rassasié ; Dieu, intuitivement connu et à qui nous rapporterons tout notre bien-être, notre perfection, notre abondance, notre félicité. Dès ici-bas, les actes humains, quels qu'ils soient et quelle que soit la matière à laquelle ils s'appliquent, doivent être dirigés vers cette fin dernière surnaturelle. Nous leur imposons cet ordre lorsque, selon le précepte divin (Luc, x, 27), nous aimons Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, de toutes nos forces. Ordonner notre vie au service de Dieu et, par conséquent, diriger virtuellement vers Dieu toute notre activité, hormis le péché qui nous éloigne de Lui, c'est aimer Dieu de tout notre cœur. Soumettre notre intelligence à Dieu par la foi, c'est L'aimer de tout notre esprit. Rapporter toutes nos affections à l'amour divin, c'est L'aimer de toute notre âme. Ramener toute notre vie extérieure au principe de charité, c'est L'aimer de toutes nos forces.

Le commandement d'aimer Dieu parfaitement s'impose à nous. Par son côte négatif,

il nous prescrit d'éviter toujours, sous peine de faute grave, ce qui serait contraire à l'amour de Dieu, sous peine de faute légère, ce qui serait en dehors de cet amour. En tant que précepte affirmatif, il nous oblige, chaque fois que nous prenons une détermination, à la prendre conformément à l'ordre de la charité. Une conclusion s'impose donc : toute action, naturellement bonne et honnête, pour être proportionnée à la fin dernière, doit être informée par l'amour divin, par la charité, qui est le moyen unique d'atteindre cette fin. Si donc on parle de la fin de l'agent il n'y a, dans l'ordre actuel de la Providence, qu'une fin suprême à laquelle doivent être rapportées nos actions qu'elles quelles soient : nos occupations, nos études, nos affaires, l'administration et l'usage de nos biens, même purement terrestres. En toutes ces matières, dont la diversité et le caractère varient à l'infini, l'acte humain, dès là qu'il se conforme à l'ordre de la charité — et il doit s'y conformer — devient effectivement méritoire et digne de la récompense éternelle.

Les actes par lesquels nous remplissons nos obligations sociales doivent donc, pour devenir parfaits, être inspirés, dirigés et, pour employer le terme théologique, informés par la charité chrétienne. Ainsi, considérés sous l'aspect moral qui leur convient, ils se rapportent directement, par delà le bien temporel de la société qu'ils poursuivent,

au bien éternel de l'amour de Dieu : « C'est d'une abondante effusion de la charité, dit à juste titre Léon XIII, qu'il faut principalement attendre le salut ». Gardienne de la moralité, l'Eglise, en conséquence, possède une autorité directe sur tout ce que nous pouvons et devons faire en vue du bien-être de nos frères ; son office propre est de nous rappeler que nos actions, pour être dignes de leur fin suprême, doivent se vivifier à la plus haute source du devoir, l'amour de Dieu ; sa mission est de veiller à ce qu'il en soit ainsi dans la réalité et de nous aider, par tous les moyens possibles, à atteindre cet idéal.

Aucun acte n'échappe à cette emprise, lorsqu'on considère la fin de l'*agent*. L'agent lui-même, quel qu'il soit et quel que soit son rôle dans la société, est soumis, sous ce rapport, dès lors qu'il est baptisé à l'autorité souveraine de l'Eglise. De la manière dont il s'acquitte de sa charge dépend, en effet, sinon pour ceux avec lesquels il se trouve en relation, du moins pour lui-même, le bien ou le mal moral, c'est-à-dire le salut éternel assuré ou compromis. A ce point de vue, le prince chrétien est soumis spirituellement à l'Eglise : sa conscience est engagée gravement dans l'accomplissement des obligations sociales qui lui incombent relativement au bien-être de son peuple[1]. Toute proportion

[1] Ce principe de morale catholique justifie pleinement les interventions pontificales relativement à l'exercice du

gardée, il faut en dire autant des magistrats, des députés, des fonctionnaires de toutes sortes. L'objet matériel sur lequel se porte leur activité, c'est-à-dire l'organisation de la société temporelle, ne tombe pas, certes, directement sous le pouvoir de l'Eglise, mais l'élément formel de cette activité libre et responsable, c'est-à-dire son caractère moral, dépend de l'Eglise qui a reçu de Jésus-Christ, sur tous les baptisés, l'autorité nécessaire pour éclairer, diriger et redresser les consciences [1].

pouvoir temporel des souverains prévaricateurs. L'un des actes sur lesquels le prince chrétien sera jugé au tribunal de Dieu, c'est précisément l'usage qu'il aura fait de ce pouvoir. Les injustices qu'il aura pu commettre à l'égard de ses sujets seront le motif de sa damnation éternelle. Il appartient donc à l'autorité spirituelle de l'Eglise de diriger les princes dans l'exercice de leur pouvoir, en tant que l'usage bon ou mauvais qu'ils en peuvent faire, profite ou nuit à leur salut éternel. Bien avant Boniface VIII et la célèbre comparaison des deux glaives, la pape saint Gélase 1er écrivait (*epist.* 8) à l'empereur Anastase : « Deux autorités souveraines régissent le monde, l'autorité sacrée des Pontifes romains et la puissance royale. Mais le pouvoir sacerdotal est d'autant supérieur à l'autre, que les prêtres seront responsables, au tribunal de Dieu, de la conduite des rois eux-mêmes ».

[1] « Toutes les actions de la vie sociale, relevant de la morale naturelle et surnaturelle, dont l'Eglise est, de droit divin, l'unique gardienne et interprète, relèvent conséquemment de l'autorité directrice de l'Eglise, de laquelle on doit apprendre quels sont les devoirs moraux, naturels ou surnaturels, auxquels les chrétiens sont astreints dans leur vie sociale. Ce sont ces devoirs que Léon XIII rappelle particulièrement dans l'Encyclique *Sapientiæ christianæ*, du 10 janvier 1890 et dans l'Encyclique *Rerum novarum*, du 16 mai 1891 » Dublanchy, *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant-Mangenot), art. Église, col. 2.210.

*
* *

C'est à ce point de vue de la moralité des actes sociaux qu'il faut se placer si l'on veut pleinement comprendre la doctrine sociale de l'Eglise catholique. La question sociale, étant, avant tout, une question morale, ne peut être pleinement résolue que par la religion : « Il est évident, dit Léon XIII, qu'il faut viser avant tout à l'objet principal, qui est le perfectionnement moral et religieux ; c'est surtout cette fin qui doit régler toute l'économie de ces sociétés (fondées en vue de l'amélioration du sort des ouvriers) ; autrement, elles dégénéreraient bien vite et tomberaient, ou peu s'en faut, au rang des sociétés où la religion ne tient aucune place. Aussi bien, que servirait à l'artisan d'avoir trouvé au sein de la corporation l'abondance matérielle, si la disette d'aliments spirituels mettait en péril le salut de son âme ? *Que sert à l'homme de gagner l'univers entier s'il vient à perdre son âme ?* (Matth., XVI, 26). Voici le caractère auquel Notre-Seigneur Jésus-Christ veut qu'on distingue le chrétien d'avec le gentil : *Les gentils recherchent toutes ces choses ; ... cherchez d'abord le royaume de Dieu et toutes choses vous seront ajoutées par surcroît* (Matth., VI, 32, 33). Ainsi donc, après avoir pris Dieu comme point de départ, qu'on donne une large place à l'instruction religieuse, afin que tous connaissent leurs devoirs envers

lui ; ce qu'il faut croire, ce qu'il faut espérer, ce qu'il faut faire en vue du salut éternel, tout cela doit leur être soigneusement inculqué ; qu'on les prémunisse avec une sollicitude particulière contre les opinions erronées et toutes les variétés du vice. Qu'on porte l'ouvrier au culte de Dieu, qu'on excite en lui l'esprit de piété, qu'on le rende surtout fidèle à l'observation des dimanches et des jours de fête. Qu'il apprenne à respecter et à aimer l'Eglise, la commune Mère de tous les chrétiens ; à obtempérer à ses préceptes, à fréquenter ses sacrements qui sont des sources divines où l'âme se purifie de ses taches et puise la sainteté » [1].

### § 2. — L'ordre temporel et la mission spirituelle de l'Eglise.

Si maintenant, laissant de côté la considération de la fin que doit, en toutes ses déterminations, poursuivre l'agent libre et responsable, nous nous en tenons aux rapports qu'offrent entre elles les choses envisagées dans leur nature même, nous constaterons que la fin de l'action, même relevant de l'ordre temporel, n'exclut pas complètement le pouvoir de l'Eglise. Si le royaume du Christ n'est pas de ce monde, il est cependant dans ce monde, et la mission spirituelle de l'Eglise doit s'exercer dans des conditions

[1] Encyclique *Rerum novarum*, *op. cit.*, p. 65-67.

humaines et terrestres. Non seulement donc il ne peut pas y avoir incompatibilité entre la fin de la société civile — le bien commun temporel — et la fin de l'Eglise, — le bien spirituel des âmes, — mais entre ces deux fins, il doit exister une certaine proportion, une harmonie véritable.

Les individus ne trouvent pas leur raison d'être complète dans la société : leur fin dernière est Dieu. Il faut donc, en dernière analyse, que le bien temporel soit subordonné en quelque façon au bien éternel des âmes. Sans doute l'ordre temporel et l'ordre spirituel sont distincts et, chacun dans leur genre, complets et indépendants. Mais la perfection et l'indépendance de l'ordre temporel n'est que relative ; c'est-à-dire qu'on ne peut la concevoir logiquement que relativement à la fin propre de la société civile ou temporelle. Dès lors que nous portons nos regards au-delà de cette fin temporelle et terrestre jusqu'à la fin suprême et dernière de l'homme régénéré dans le sang du Christ, nous devons constater qu'un lien indirect rattache l'ordre temporel à l'ordre spirituel. Le bien temporel ne doit pas nuire au bien spirituel ; l'ordre temporel ne doit donc pas être un obstacle à la réalisation de l'ordre spirituel ; bien plus, il doit fournir à l'homme le véritable moyen ou, plus exactement, les conditions nécessaires à la libre et facile recherche de la fin suprême. L'homme n'est pas constitué par

l'âme seule ; il est fait d'une âme et d'un corps, mais le corps doit être soumis à l'âme. La vie de l'âme n'est pas le tout de la vie humaine ; mais la vie du corps n'est confiée par Dieu à l'homme que pour l'aider à mériter le ciel. Nous avons entendu Léon XIII reprendre la parole profonde de saint Thomas d'Aquin : « Dans une société bien organisée il doit se trouver une certaine abondance de biens extérieurs *dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu* ». Le pain quotidien du *Pater*, c'est la nourriture spirituelle de l'âme, mais ce sont aussi les biens temporels qui appartiennent à l'objet matériel de l'espérance chrétienne, en tant qu'ils nous aident à vivre pour pratiquer la vertu [1]. Parfait et complet, relativement à sa fin propre, l'ordre temporel deviendrait donc un véritable désordre s'il prétendait s'affranchir de toute dépendance, même simplement indirecte, vis-à-vis de l'ordre spirituel.

Et, partant, la mission spirituelle de l'Eglise s'étend, d'une façon indirecte, jusqu'à l'ordre temporel, considéré en lui-même. Elle s'y étend, parce que l'Eglise a le droit et le devoir stricts de rappeler aux sociétés temporelles qu'elles ne peuvent, en quoi que ce soit, dans aucune de leurs institutions ou de leurs lois, s'opposer à la fin spirituelle de l'homme, mais qu'elles doivent, au contraire, s'efforcer de faciliter aux individus la recherche et

[1] S. Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, q. LXXXIII, a 6.

l'obtention du bien éternel qui est leur destinée suprême. La mission sociale de l'Eglise, considérée sous cet aspect particulier, n'est qu'une application du principe général du droit public, qui régit les rapports de l'Eglise et de l'Etat dans une société chrétienne.

Le droit et le devoir de l'Eglise, sur ce point particulier de son intervention dans la marche de la société civile, résultent de la doctrine que l'on a précédemment rappelée, touchant l'action directe du pouvoir religieux sur les actes humains. Toutes les actions humaines, devant être nécessairement dirigées vers la fin surnaturelle, il appartient à l'Eglise, et à l'Eglise exclusivement, d'indiquer comment toutes les actions humaines, aussi bien celles de la vie publique que celles de la vie privée, doivent y être ordonnées. En conséquence, dans le règlement des conflits sociaux ou économiques, l'Eglise a le droit et le devoir de déterminer obligatoirement ce que l'Etat doit éviter dans ses institutions et dans sa législation, afin de ne pas empêcher les sujets catholiques de se diriger vers leur fin dernière et surnaturelle. En ce sens, saint Thomas affirme que le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel autant que l'exige l'ordre divin, c'est-à-dire en ce qui appartient au salut de l'âme, et qu'en cela on doit obéir à la puissance ecclésiastique plutôt qu'à la puissance séculière, tandis qu'en ce qui concerne le bien purement civil on doit plutôt

obéir à la puissance séculière [1]. Bien plus, la direction de l'Eglise, même en matière sociale, implique un certain concours positif de l'Etat, en vue du bien des individus. Dans l'Encyclique *Immortale Dei*, Léon XIII rappelle la vérité fondamentale sur laquelle s'appuie ce droit de l'Eglise : l'homme vivant en société, n'a pas moins d'obligation vis-à-vis de Dieu que l'homme considéré dans sa vie individuelle. Les sociétés temporelles ne doivent donc pas se borner à ne pas entraver la marche des individus vers leur fin dernière, mais elles doivent encore les y aider en favorisant la vraie religion, en accordant à l'Eglise catholique leur bienveillante protection, en la couvrant, elle et ses institutions, de l'autorité tutélaire des lois [2]. Tout ce que l'Eglise catholique, interprète et gardienne de la loi surnaturelle et de la loi naturelle, indique à ses enfants comme étant le meilleur moyen de sauvegarder à la fois leurs intérêts spirituels et leurs intérêts temporels, s'impose donc à la bienveillante attention et réclame le concours empressé de l'Etat.

*
* *

La mission spirituelle de l'Eglise se manifeste très particulièrement, au point de vue

[1] Cf. *Somme théol.*, IIe IIee, q. x[illegible], a. 2, ad 3 ; *In Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. 3, a. 3, ad 4 ; *De regimine principum*, l. I. ch. XV.

[2] Cf. DUBLANCHY, art. cité, col. 2206 ; 2212-2213.

social, à l'égard de la famille, cette société imparfaite qui est comme la cellule organique de la société civile. La famille, dans la société chrétienne, a pour base le mariage religieux. Or, le mariage a été élevé, par Jésus-Christ, à la dignité de sacrement de la loi nouvelle. Sans doute, la mariage a une fin temporelle qui intéresse au premier chef l'existence même de la société et, par conséquent, le bien commun : c'est de lui, en effet, que dépend la perpétuité de la race et la conservation même des nations. Mais le mariage « avant tout, a pour but la perpétuité du peuple chrétien jusqu'à la fin du monde[1] ». Sa fin temporelle est le moyen d'atteindre ce but d'ordre spirituel pour lequel le Sauveur l'a transformé en sacrement. Et, par là, le mariage entre conjoints baptisés ne peut être conçu comme composé de deux éléments séparables, un contrat civil, soumis à la puissance de l'Etat, un sacrement, sur lequel s'exercerait l'autorité de l'Eglise : « C'est un dogme de foi, dit le Pape Pie IX, que le mariage a été élevé par Jésus-Christ Notre-Seigneur à la dignité de sacrement ; et c'est un point de la doctrine de l'Eglise catholique que le sacrement n'est pas une qualité accidentelle surajoutée au contrat, mais qu'il est de l'essence même du mariage, de telle sorte que l'union conjugale entre des chrétiens n'est légitime que dans le mariage,

[1] S. Thomas, *Somme contre les Gentils*, l. IV, c. 78.

sacrement hors duquel il n'y a qu'un véritable concubinage. Une loi civile qui, supposant le sacrement séparable du contrat de mariage pour des catholiques, prétend en régler la validité, contredit la doctrine de l'Église, usurpe ses droits inaliénables et, dans la pratique, met sur le même rang le concubinage et le sacrement de mariage, en les sanctionnant l'un et l'autre comme également légitime [1]. »

Ainsi donc, le mariage, fondement de la famille, relève essentiellement et exclusivement de l'autorité ecclésiastique : le contrat naturel ne rentre même pas dans les attributions de la puissance civile. Sans doute, en tant que contrat civil — (et comme sacrement, il revêt nécessairement aussi cet aspect, puisqu'il unit *dans la société civile les conjoints*) — le mariage est soumis à une certaine « inspection et vigilance » des chefs de la société [2]. Il possède, en effet, un triple aspect : comme devoir de la nature, il a pour loi et pour fin le bien de la génération ; comme bien de la société civile, il a pour règle les lois civiles ; comme bien de la société religieuse, il doit dépendre de l'autorité de

[1] *Lettre au roi de Sardaigne*, 19 septembre 1852 ; cf. *Allocution* du 27 septembre 1852.

[2] Ce sont les expressions mêmes de saint Thomas d'Aquin *In Sent.*, l. IV, dist. XXXIV, q. 2. C'est à dessein qu'on cite ici le texte si controversé du commentaire de saint Thomas. A l'aide des principes fixés par Léon XIII, il n'est pas difficile d'en exposer le sens véritable.

l'Eglise. Mais l'autorité de l'Etat ne pourra s'exercer que d'une façon accessoire. A l'Eglise appartient de déterminer tout ce qui concerne l'existence, les conditions, la validité du mariage ; à l'Eglise de proclamer et de maintenir son indissolubilité et son unité. Mais c'est à l'Etat de réglementer son harmonie avec les lois ecclésiastiques, les effets civils du mariage, relativement aux conjoints et aux enfants qui naissent d'eux ; à l'Etat également, d'imposer certaines formalités et conditions nécessaires à l'obtention de ces effets civils.

Ce qu'il importe de retenir présentement, c'est la puissance de l'Eglise relativement au contrat matrimonial entre baptisés. En raison du sacrement qui existe toujours ici, le pouvoir spirituel intervient dans son domaine propre, et l'Etat est obligé de se conformer aux lois de l'Eglise dans les règlements qu'il croit devoir porter. On peut juger par là du rôle immense que l'Eglise est appelée à jouer, au point de vue social, dans les différentes nations catholiques, par le fait qu'elle est l'autorité souveraine et principale, chargée par Dieu d'organiser sur terre la cellule dont dépend, je ne dis pas seulement la prospérité, mais l'existence même de la société. Ce rôle n'existe pas uniquement à l'égard de l'homme et de la femme, mais il s'exerce encore à l'égard des enfants, à l'éducation desquels l'Eglise doit veiller, comme

une tendre mère, afin que cette éducation continue l'œuvre du baptême et du mariage chrétien. De là, l'influence et l'autorité sociales de l'Eglise en matière d'enseignement ; influence et autorité qu'il suffit de signaler présentement.

*
* *

« De cette soumission à l'autorité et à la direction spirituelle de l'Eglise, l'Etat recueille de très grands avantages pour toute la société dont il a la charge temporelle. Avantages pour l'Etat lui-même, dont l'autorité revêt ainsi un caractère sacré, tandis qu'en dehors de toute influence des doctrines religieuses, l'autorité sociale, apparaissant uniquement comme l'expression de la volonté du peuple, n'a qu'un fondement fragile et sans consistance. Avantages aussi pour l'ensemble des citoyens, parce que, sous l'influence des doctrines religieuses, l'obéissance, loin d'avilir l'homme, l'ennoblit en le soumettant à la volonté de Dieu lui-même qui gouverne par les hommes. En même temps, l'autorité est contenue dans de justes limites, puisque, loin d'être elle-même la source de tout droit, elle ne doit point, selon l'ordre divin, s'écarter de la justice ni excéder ses attributions. D'ailleurs, dans une telle société, la charité mutuelle, la bonté et la libéralité sont d'application facile et cons-

tante. Avantages enfin par la société familiale parce que, sous l'influence des doctrines religieuses, l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal sont maintenues d'une manière stable, les droits et les devoirs des époux sont réglés en toute justice et équité, le pouvoir paternel est tempéré par les égards dus à l'épouse et aux enfants, et pleine satisfaction est donnée aux besoins des enfants. Tous ces avantages sont puissamment mis en relief par Léon XIII dans l'Encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881 et dans l'Encyclique *Immortale Dei* [1]. »

### § 3. — Conclusion : les œuvres sociales auxquelles les catholiques donnent leur nom et apportent leur coopération doivent être nettement confessionnelles.

Nous empruntons cette conclusion à l'enseignement de Pie X dans son Encyclique *Singulari quadam*, du 24 septembre 1912, aux évêques d'Allemagne [2] : « Quoi qu'il fasse, même dans l'ordre des choses temporelles, le chrétien n'a pas le droit de mettre au second rang les intérêts surnaturels ; bien plus, les règles de la doctrine chrétienne l'obligent à tout diriger vers le souverain bien comme vers la fin dernière ; toutes ses actions, en tant que moralement bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire en accord

[1] Dublanchy, article cité, col. 2220.
[2] Voir *Questions actuelles*, t. CXIII, p. 577-586.

ou en désaccord avec le droit naturel et divin tombent sous le jugement et la juridiction de l'Eglise. Quiconque, qu'il s'agisse des individus pris isolément ou des membres d'une association comme tels, se glorifie du titre de chrétien, doit, s'il n'oublie point ses devoirs, entretenir, non les inimitiés et les jalousies entre les classes sociales, mais la paix et la charité mutuelle. La question sociale et les controverses qui s'y rattachent relativement à la nature et à la durée du travail, à la fixation du salaire, à la grève, ne sont pas purement économiques et susceptibles, dès lors, d'être résolus en dehors de l'autorité de l'Eglise « attendu que, bien au contraire, et en toute vérité, la question sociale est avant tout une question morale et religieuse et que, pour ce motif, il faut surtout la résoudre d'après les règles de la morale et le jugement de la religion ». (Encycl. *Graves de Communi*). Quant aux associations ouvrières, bien que leur but soit de procurer des avantages temporels à leurs membres celles-là méritent cependant une approbation sans réserve et doivent être regardées comme les plus propres de toutes à assurer les intérêts vrais et durables de leurs membres, qui ont été fondées en prenant pour principale base la religion catholique et qui suivent ouvertement les directions de l'Eglise... Il s'ensuit qu'il est nécessaire d'établir et de favoriser de toute manière ce genre d'associations

confessionnelles catholiques, comme on les appelle, dans les contrées catholiques, certes, et, en outre, dans toutes les autres régions, partout où il paraîtra possible de subvenir par elles aux besoins divers des associés.

« Que s'il s'agit d'associations touchant directement ou indirectement à la religion et à la morale, ce serait faire œuvre qui ne pourrait être approuvée en aucune façon dans les pays susmentionnés, que de vouloir favoriser et propager des associations mixtes, c'est-à-dire composées de catholiques et de non-catholiques. En effet, pour nous borner à ce point, c'est incontestablement à de graves périls que les associations de cette nature exposent ou peuvent exposer l'intégrité de la foi de nos catholiques et la fidèle observance des lois et préceptes de l'Eglise catholique. »

Telle est la règle de morale catholique — conclusion logique des principes plus haut exposés, — que trace le Pape Pie X. Le même pontife rappelle ensuite à quelles conditions on peut *tolérer* les syndicats neutres ou interconfessionnels. Voici les principales garanties exigées par l'Eglise : « Avant tout, il est nécessaire de veiller à ce que les ouvriers catholiques, membres de ces syndicats, soient aussi inscrits dans des associations *catholiques* d'ouvriers.... Car c'est un fait d'heureuse expérience que les associations catholiques, sous l'impulsion du clergé qui les conduit

et gouverne avec vigilance, contribuent puissamment à sauvegarder la pureté de la foi et l'intégrité des mœurs de leurs membres, comme elles fortifient leur esprit religieux par de multiples exercices de piété... En outre, il est nécessaire que ces syndicats — pour qu'ils soient tels que les catholiques puissent s'y inscrire — s'abstiennent de toute théorie et de tout acte ne concordant pas avec les enseignements et les ordres de l'Eglise ou de l'autorité religieuse compétente et qu'il ne s'y rencontre rien de tant soit peu répréhensible de ce chef ou dans leurs écrits, ou dans leurs paroles, ou dans leurs actes ».

*
* *

La ligne de conduite, tracée par Pie X aux catholiques allemands, convient aux catholiques du monde entier. Il n'y faut pas voir, en effet, une règle imposée à l'Allemagne, en raison de circonstances particulières : nous l'avons dit tout à l'heure, la conclusion logique des principes exposés au cours de cette étude veut que les œuvres sociales des catholiques soient des œuvres nettement catholiques et soumises à la direction de l'Eglise. Tel est l'enseignement de Léon XIII, dont Pie X n'a fait que mettre en relief la doctrine authentique.

Aussi l'on nous permettra de reproduire

ici, avant de mettre le point final à notre travail, une étude de comparaison entre la doctrine de Pie X et celle de Léon XIII. On pourra constater l'accord parfait des directions pontificales en matière de confessionnalité des œuvres [1].

1° *Principes généraux des directions de Léon XIII.* — Le principe général qui domine toute la question a été posé par Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei.* Le Pape rappelle aux catholiques « qu'il n'est pas permis d'avoir deux manières de se conduire : l'une en particulier, l'autre en public.... ; ce serait là allier ensemble le bien et le mal et mettre l'homme en lutte avec lui-même, quand au contraire, il doit toujours être conséquent et ne *s'écarter en aucun genre de vie ou d'affaire de la vertu chrétienne* » [2]. C'était déjà affirmer implicitement qu'il fallait toujours traiter chrétiennement, c'est-à-dire confessionnellement, les questions ouvrières et sociales. Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre le même Pontife déclarer, dans sa lettre *Permoti nos*, au cardinal Goossens, que la « question sociale... tient

[1] Cette étude a été publiée une première fois dans les *Questions ecclésiastiques*, juillet 1912 ; cf. *Questions actuelles*, t. CXIII, p. 199-202. Composée avant l'Encyclique *Singulari quadam*, elle a été provoquée par la déclaration officielle de Mgr Heiner, relativement aux syndicats ouvriers catholiques d'Allemagne ; *ibid.*, p. 196-197.

[2] *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édition de la Bonne Presse, t. II, p. 51.

surtout de près à la morale et à la religion », ou encore ailleurs[1] que « pour résoudre les « questions sociales » sagement et conformément à la justice, si louables que soient les études, les expériences, les mesures prises, rien ne vaut la foi chrétienne réveillant dans l'âme du peuple le sentiment du devoir et lui donnant le courage de l'accomplir ».

Le perfectionnement religieux, tant recommandé dans l'Encyclique *Rerum novarum* comme moyen de perfectionnement social, la religion « constituée comme fondement de toutes les lois sociales »[2], sont nécessaires aux ouvriers comme à ceux qui dirigent les destinées de la société elle-même ; aux premiers, afin de leur enseigner la patience et la résignation en même temps que la religion du devoir qui attireront sur eux la bienveillance publique ; aux seconds, afin de leur donner l'autorité qui manque forcément à la législation simplement humaine[3].

2° *Application de ces principes :* « Il nous paraît opportun d'*encourager les sociétés* d'ouvriers et d'artisans qui, *instituées sous le patronage de la religion*, savent rendre tous leurs membres contents de leur sort et rési-

[1] *Ed. cit.*, t. IV, p. 229. Lettres *Præclara gratulationis ed. cit.*, t. IV, p. 103.

[2] *Ed. cit.*, t. III, p. 65-67.

[3] Encycl. *Quod apostolici muneris*, *ed. cit.*, t. I, p. 41 ; cf. *Rerum novarum*, t. III, p. 69 ; *Exeunte jam anno*, t. II, p. 234-235 ; Lettre à M. Gaspard Decurtins, t. III, p. 219.

gnés au travail et les portent à mener une vie paisible et tranquille [1]. »

« En ce qui concerne la formation des sociétés, il faut bien prendre garde à ne pas tomber dans l'erreur, et Nous voulons adresser cette recommandation aux ouvriers nommément. Assurément, ils ont le droit de s'unir en des associations pour le bien de leurs intérêts : l'Eglise les autorise et elles sont conformes à la nature. Mais *il leur importe vivement de considérer avec qui ils s'associent* ; car, en recherchant certains avantages, *ils pourraient parfois*, par là même, *mettre en péril* des biens beaucoup plus grands... Si donc il existe une société dont les chefs ne soient pas des personnes fortement attachées au bien et amies de la religion, et si cette société leur obéit aveuglément, elle peut faire beaucoup de mal dans l'ordre public et privé ; elle ne peut pas faire le bien. De là une conséquence, c'est qu'il faut fuir non seulement les associations ouvertement condamnées par le jugement de l'Eglise, mais encore celles que l'opinion des hommes sages, principalement des évêques, signale comme suspectes et dangereuses. *Bien plus, et c'est un point important de la sauvegarde de la foi, les catholiques doivent s'associer de préférence à des catholiques*, à moins que la nécessité ne les oblige à faire autrement. Une fois réunis ainsi en associations, qu'ils

[1] Encycl. *Quod apostolici muneris*, *ed. cit.*, t. I, p. 41.

mettent à leur tête des prêtres ou des laïques honnêtes et d'une autorité reconnue ; qu'ils en suivent les conseils et qu'ils s'efforcent de poursuivre et de réaliser pacifiquement ce qui paraîtra utile à leurs intérêts, se conformant surtout aux règles que nous avons indiquées dans notre Lettre encyclique *Rerum novarum* [1]. »

Ne sont-ce pas là, presque textuellement, les directions de Pie X aux ouvriers allemands ? Aussi dans son Encyclique *Graves de communi*, Léon XIII, affirmant de nouveau que toute action sociale doit être revêtue « d'un caractère chrétien » [2], rappelle à bon droit ses enseignements antérieurs : « Nous n'avons jamais engagé les catholiques à entrer dans des associations destinées à améliorer le sort du peuple ni à entreprendre des œuvres analogues, sans les avertir en même temps que ces institutions devaient avoir la religion pour inspiratrice, pour compagne et pour appui » [3].

Pie X n'a fait que reprendre la doctrine de Léon XIII, laquelle est la doctrine de l'Eglise. *Les instructions de S. Cong. des affaires ecclésiastiques extraordinaires sur l'action populaire chrétienne* ; l'encyclique *Pieni l'Animo* ; la *Lettre sur le Sillon* sont basées sur les mêmes principes condamnant « ceux

[1] Encycl. *Longinqua Oceani, ed. cit.*, t. IV, p. 175.
[2] *Ed. cit.*, t. VI, p. 221.
[3] *Ibid.*, p. 215

qui se flattent de pourvoir au bonheur de la société sans le secours de la religion »[1].

Mais, bien avant les télégrammes aux congrès de Berlin et de Francfort, la Pape avait déjà réprouvé la neutralité dans les institutions sociales et les syndicats ouvriers. Le 9 mars 1904, s'adressant au comte Medolago-Albani, président de l'œuvre italienne des Congrès, il l'adjura de « mettre tout en œuvre pour éloigner ses membres de ces institutions *neutres* qui, destinées en apparence à la protection de l'ouvrier, ont un autre but que le but principal de procurer le vrai bien moral et économique des individus et des familles »[2]. — En 1910, il écrit à la *Fédération italienne des Caisses rurales* et à M. Louis Durand, président de l'*Union des Caisses rurales de France*, deux lettres parallèles qui se résument dans l'éloge adressé aux procédés d'action sociale qui « s'écartent résolument du pernicieux principe de neutralité religieuse et revêtent un caractère catholique plein de précision et de netteté dans une union disciplinée »[3]. En même temps le Pape donnait à l'*Union économique sociale*

[1] Voir *Allocution aux patrons chrétiens du Nord*, 8 février 1904, dans les *Lettres de Pie X*, *ed. cit.*, t. I, p. 217.

[2] *Ed. cit.*, t. I, p. 113.

[3] Voir également, en ce sens, les lettres de S. E. le Cardinal Merry del Val à Mme la baronne de Montenach, à l'occasion du VIe Congrès international des œuvres de Protection de la jeune fille, tenu à Turin en mai 1912, et à Mgr Bougoüin, à l'occasion du IIIe Congrès diocésain de Périgueux. *Questions actuelles*, t. CXIII pp. 202, 203.

des catholiques italiens la règle expresse suivante : « Que le *non erubesco Evangelium* (je ne rougis pas de l'Évangile) soit imprimé en grands et ineffaçables caractères sur le drapeau de toutes les institutions catholiques et qu'une profession chrétienne, ouverte et franche, forme leur devise glorieuse et la synthèse lumineuse du caractère qui les informe et les dirige ».

* * *

Une brève et dernière conclusion clora notre étude, en montrant comment au dogme catholique se rattache la question sociale et économique. On ne comprendra jamais les inégalités des conditions et la loi du travail, telles qu'elles s'imposent actuellement à l'humanité, et partant, on ne s'élèvera jamais jusqu'à la pleine intelligence de la solution sociale, — la solution religieuse, — si l'on ne remonte pas jusqu'à la source première de tous les maux présents, le péché originel. Sans doute, l'état de nature pure n'aurait pas supprimé les difficultés, les luttes et peut-être les conflits de l'existence ; mais dans l'ordre présent de la Providence, tout cela est la suite du péché originel et les misères d'ici-bas sont, pour saint Thomas d'Aquin [1], une espèce d'indication, un commencement de preuve de l'existence d'une

[1] *Somme contre les Gentils*, l. IV, c. 52.

première faute. Vouloir, dans l'ordre actuel des choses, que la société s'organise, sans tenir compte des faiblesses, des imperfections, des défauts de la nature humaine ; chercher à régler tous les conflits sans faire appel à la charité très bonne, dont les bienfaits suppléent précisément à nos défauts humains, non seulement c'est se heurter aux faits les plus évidents, mais encore c'est marcher à l'encontre du dogme catholique. Rien n'a sa solution définitive et complète ici-bas. Les institutions les plus parfaites en apparence resteront imparfaites : la justice, même aidée de la charité, ne supprimera pas toutes les misères. Il faut s'y résigner. La vie présente n'étant pas le tout de la vie, on doit en revenir à la solution catholique et aux espérances de l'au-delà. Ainsi le veut le dogme, et le dogme, ici encore, éclaire de sa lumière profonde, toute la question sociale. Tant il est vrai que la vérité humaine doit, en fin de compte, s'originer à la vérité divine et que la morale naturelle requiert, dans l'ordre présent, la morale surnaturelle dont le dogme révélé demeure le fondement solide et nécessaire.

---

# APPENDICES

## Quelques questions d'actualité.

### I

### La moralité des grèves.

On peut définir la grève, *la cessation collective du travail en vue d'obtenir certains avantages.* Cette cessation est-elle légitime ?

1° La théologie catholique répond d'abord en distinguant les grèves entreprises en vue de défendre les droits lésés des ouvriers, et les grèves entreprises en vue d'améliorer le sort des ouvriers : *operistitium defensivum* et *meliorativum.*

*a*) Les grèves du premier genre peuvent exister quand le contrat de travail est lui-même, dès son principe, entaché d'injustice ; ou bien, si le contrat est équitable, quand le patron ne l'applique pas justement. On peut théoriquement concevoir l'une et l'autre hypothèse facilement réalisable à cause des nécessités de la concurrence ou les changements des conditions matérielles de la vie. Ces grèves vraiment défensives des *droits* de l'ouvrier (car l'ouvrier a droit au juste salaire) sont considérées par les théologiens comme intrinsèquement licites, à condition qu'elles soient le seul moyen de se défendre contre l'injustice de l'employeur.

*b*) Mais pratiquement, il est souvent impossible de savoir quand les *droits* véritables de l'ouvrier sont lésés. Il s'agit bien plutôt, dans la plupart des

grèves, d'obtenir une amélioration dans les conditions du travail, soit au point de vue du salaire, soit au point de vue du nombre d'heures de travail à fournir. Quelques théologiens affirment que lorsque les droits de l'ouvrier ne sont pas lésés par le patron, la grève, quelle que soit l'amélioration de conditions qu'elle se propose d'obtenir, est intrinsèquement illégitime. Ils lui appliquent les paroles de Léon XIII que nous avons rapportées page 135. Mais on peut faire observer à juste titre que le pape parle dans le passage invoqué de grèves qui deviennent un danger pour l'*ordre public* : or, ce danger public n'existe pas toujours par le fait qu'une grève, entreprise sur le terrain uniquement professionnel et s'y maintenant, se propose l'amélioration du sort de l'ouvrier. Aussi beaucoup de théologiens étendent le droit de grève même à ces grèves où peut-être la justice stricte n'est pas en jeu. Et la raison intrinsèque pour laquelle elles peuvent être autorisées, c'est que la cessation du travail et même les exhortations adressées aux camarades en vue d'obtenir leur adhésion à la grève, ne constituent pas en soi un acte d'injustice. Il n'est pas injuste de refuser le travail en refusant le salaire ; il n'est pas injuste de conseiller à son voisin de refuser, lui aussi, le travail, en lui faisant valoir les avantages probables de la grève, si toutefois on n'emploie pas la violence pour le détourner de son labeur ; il n'est pas injuste de rompre un contrat que l'on ne trouve plus correspondre aux conditions dans lesquelles il a été conclu, puisque, par hypothèse, on laisse la même liberté à l'employeur, le lock-out suivant, en morale, les mêmes règles que la grève. Donc, si la grève reste toujours sur le terrain professionnel, il peut être permis en conscience de la

prendre comme moyen, à défaut d'autre, pour obtenir une amélioration qui n'est pas due en stricte justice. Toutefois les théologiens, d'un commun accord, formulent deux conditions à l'exercice légitime de ce droit de grève : premièrement, il faut que le motif qui provoque la grève soit un motif *très sérieux* et proportionné aux inconvénients de toute sorte qu'entraîne avec elle nécessairement toute grève ; deuxièmement, les grévistes doivent absolument s'abstenir d'employer des moyens injustes. Au point de vue de la conscience, vu les maux de toute espèce que la grève comporte et ceux qu'elle peut amener, les grévistes n'auront le bon droit entièrement de leur côté, même si leur cause est en soi juste et digne d'intérêt, que s'ils épuisent auparavant les moyens de conciliation. Ce n'est qu'en cas d'insuccès de ces tentatives pacifiques que la « guerre économique » devient légitime. Toute proportion gardée, il faut donc appliquer ici les principes qui règlent la licéité de la guerre internationale. La guerre est un mal si grand qu'il faut d'abord tout faire pour l'éviter, avant de la pouvoir entreprendre légitimement. La grève est un mal si évident, (perte des salaires, déplacements d'industries, innovations industrielles, encouragement au machinisme et au sweating-system, misère matérielle et morale des ouvriers, haine du patronat, guerre des classes, etc.), qu'il ne faut l'entreprendre que lorsqu'il est impossible à l'ouvrier d'obtenir autrement satisfaction. Nous disons qu'il faut à ces grèves, pour les justifier, un motif juste et proportionné aux maux qu'elles entraînent forcément. Toutefois, dans l'estimation du motif, il faut peser l'ensemble des circonstances qui conditionnent actuellement le

contrat de travail liant patrons et ouvriers. Si la vie est difficile aux ouvriers en raison de circonstances exceptionnelles, et indépendantes de la volonté des dirigeants, elle peut l'être tout autant aux patrons. A vouloir demander et exiger par la force l'impossible, on arrive à perdre, et cela pour la société tout entière, le bien — insuffisant sans doute en soi, — qui subsiste encore nonobstant les difficultés de l'heure présente. La vertu de prudence, tout autant que la vertu de justice, doit régler les revendications même les plus légitimes. Si la communauté tout entière souffre d'un état de choses d'ailleurs transitoire, il faut que tous, riches et pauvres, employeurs et salariés, patrons et ouvriers, sachent prendre proportionnellement leur part des restrictions qui s'imposent. Ainsi le veut, non seulement la prudence, mais la justice distributive. (Voir p. 34-36). Nous disons en second lieu qu'aucun moyen injuste ne doit être employé. La violence, les attentats contre la liberté du travail, les coups, les persécutions de toute sorte, les calomnies, etc., voilà des moyens que réprouve la conscience et qu'aucune fin, si juste soit-elle, ne saurait jamais légitimer. Toutefois, à propos de la liberté du travail que Léon XIII revendique comme un droit pour l'ouvrier, rappelant aux ouvriers associés, qu'ils doivent « laisser à chacun la liberté pour ses propres affaires et n'empêcher personne de donner son travail où il lui plait et quand il lui plait », (Encycl. *Longinqua Oceani*, Lettres, t. IV, p. 175), nous ferons remarquer que cette liberté laissée *à ceux qui ne font pas partie de l'association* (disons du syndicat) ne peut être opposée aux engagements mutuels que prennent les membres syndiqués de s'unir et d'obéir aux décisions prises par leurs

chefs. Léon XIII rappelle aux associés cet autre devoir : « une fois réunis en associations, qu'ils (les ouvriers) mettent à leur tête des prêtres ou des laïques honnêtes et d'une autorité reconnue ; *qu'ils en suivent les conseils et s'efforcent de poursuivre et de réaliser pacifiquement ce qui paraîtra utile à leurs intérêts...* » Si donc le syndicat, dûment conseillé et dirigé, sans d'autres préoccupations que les préoccupations professionnelles, après avoir usé des moyens à sa disposition pour apaiser un conflit, décide la grève, aucun de ses adhérents n'est en droit d'invoquer la liberté du travail pour refuser de suivre le mouvement. Mais si cet adhérent se retire de l'association et ne lui demande plus aucun appui ni secours de quelque nature que ce soit [1], il reprend sa liberté individuelle : ses démarches et son attitude n'engageront plus que lui-même.

Si le syndicat décrète une grève évidemment injuste, non seulement c'est le droit, mais c'est le devoir du syndiqué de lui désobéir. Or une grève peut être injuste non seulement parce qu'elle se produit sans motif sérieux ou professionnel, mais encore parce que, tout en étant juste dans le but,

[1] Un texte du P. Lehmkuhl à ce propos : « In tali casu (quand il s'agit d'obtenir réparation d'une injure manifeste), quando de tuendo jure magni momenti agitur, fieri potest, ut non violentiam quidem, at moralem quandam coactionem contra alios operarios exercere liceat, *excludendo eos a bonis indebitis*, ne ipsi injuriæ repulsam inefficacem reddant, modo tamen hi sine proprio damno incurrendo communem cum aliis causam agere possint ». Et l'éminent théologien énumère les trois cas où l'injustice de l'employeur est flagrante : *depressio mercedis aperte injusta, — injusta denegatio requiei festivae, — continuatio periculi gravis contra bonos mores. Theologia moralis*, t. I, 12e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1914, n. 1.349.

qu'elle poursuit, elle emploie des moyens de violence que réprouve la morale : « Assurément, dit Léon XIII, les ouvriers qui veulent améliorer leur sort par un travail honnête et en dehors de toute injustice, forment la grande majorité ; mais combien n'en compte-t-on pas qui, imbus de fausses doctrines mettent tout en œuvre pour exciter des tumultes et entraîner les autres à la violence... » « (Les associations ouvrières) sont ordinairement gouvernées par des chefs occultes, et ... elles obéissent à un mot d'ordre également hostile au nom chrétien et à la sécurité des nations ; après avoir accaparé toutes les entreprises, s'il se trouve des ouvriers qui se refusent à entrer dans leur sein, elles leur font expier ce refus par la misère. Dans cet état de choses, les ouvriers chrétiens n'ont... qu'à secouer un joug si injuste et si intolérable... Que l'autorité publique intervienne alors et que, mettant un frein aux excitations des meneurs, elle protège les mœurs des ouvriers contre les artifices de la corruption...» *Rerum novarum*, op. cit., p. 51 ; p. 63.

2° Mais la théologie catholique remarque aussi que certaines grèves, bien que dirigées en vue de l'amélioration d'une classe sociale ou d'une profession déterminée, ont pour résultat immédiat et nécessaire de s'attaquer à l'intérêt général qu'elles subordonnent à l'intérêt de la classe ou de la profession. On saisit immédiatement la différence qui sépare, en regard de l'intérêt national, ces grèves, des grèves où ne se trouvent engagés et compromis que des intérêts particuliers. Toute grève dont le résultat immédiat est de paralyser un service public ou d'intérêt général, les grèves dites de solidarité, et, à plus forte raison la grève

générale, *sine addito*, sont périlleuses au premier chef, pour le bien commun. Or, nous l'avons vu au cours des études dont se compose ce livre, le bien particulier toujours doit s'effacer devant le bien général, et, s'il y a antagonisme entre l'un et l'autre, au bien particulier il faudra préférer le bien général. (Voir p. 37). Aussi, pour justifier devant la conscience chrétienne de pareilles grèves, faut-il que le bien commun lui-même soit en jeu par delà le bien particulier, motif de la grève. Or, cela ne peut se produire que lorsque la grève est strictement défensive d'un droit lésé. Les injustices commises à l'endroit des citoyens, surtout si elles affectent les intérêts d'un grand nombre rejaillissent sur la société elle-même, dont elles compromettent les fondements (Voir p. 132-134). Et encore, dans le cas particulier qui nous occupe, faut-il qu'il s'agisse d'injustices très graves, dont la cessation importe grandement, non seulement à l'intérêt de la classe lésée, mais encore à celui de la collectivité elle-même [1].

3° Dans toutes les hypothèses, il est du devoir de l'Etat de prévoir et d'éviter les conflits économiques d'où résultent les grèves, si préjudiciables à la bonne marche de la société. L'arbitrage obligatoire [2],

[1] Nous ne parlons pas des grèves politiques, qui, par le fait même qu'elles se placent au dehors du terrain strictement professionnel, sont absolument illicites et ne peuvent trouver dans aucun prétexte une justification du désordre social qu'elles entraînent.

[2] Le gouvernement français vient de déposer (29 mars 1920) un projet de loi sur l'*arbitrage obligatoire*. Voici l'exposé des principaux motifs invoqués :

« Le projet de loi que nous avons l'honneur de déposer devant vous a pour objet de prévenir les conflits collectifs du travail et d'en faciliter le règlement. Les circonstances

tout au moins en ce sens qu'avant de déclencher la grève, les ouvriers seraient légalement tenus d'y recourir comme moyen d'arrangement, est une excellente mesure qu'il faut désirer voir pénétrer dans nos législations modernes.

actuelles donnent plus que jamais à un projet de cette nature un caractère d'urgence. Depuis plusieurs années les grèves se multiplient, en effet, en France comme dans les autres Etats en même temps que leur nombre, leur importance augmente ; les grèves générales, assez rares avant la guerre, deviennent plus fréquentes... Trop souvent répétées, ces cessations collectives de travail ont les plus graves conséquences ; elles créent une instabilité et une inquiétude qui paralysent les efforts de nos industries pour se reconstituer et se développer ; elles causent aux travailleurs de considérables pertes de salaires ; elles entretiennent une agitation contraire à l'ordre public et à l'union nationale.

« Il est du devoir du gouvernement et du Parlement de se préoccuper des mesures à prendre pour remédier à une situation aussi préjudiciable à l'intérêt bien compris de l'employeur, de l'employé et de l'Etat.

« Nous n'avons pas l'intention ni la prétention de supprimer toutes les grèves. Loin de nous la pensée de revenir, pour quelque catégorie que ce soit, sur la loi de 1884 qui a donné aux travailleurs de l'industrie, du commerce et de l'agriculture, la libreté de coalition... Ce projet se borne à exiger qu'avant toute cessation de travail, toutes les tentatives de règlements amiables soient nécessairement épuisées ; c'est le droit de chacun que de poser les conditions de son labeur, mais c'est le plus sûr moyen de les fixer équitablement que de les discuter franchement dans une atmosphère de travail et de confiance. »

## II

## Le Syndicalisme catholique[1].

En attirant l'attention de nos lecteurs sur les problèmes sociaux, en particulier sur celui du syndicalisme, nous avons la conscience d'obéir non seulement à une nécessité sociale urgente, mais encore, et en raison même de cette nécessité, à une direction imposée par l'Église elle-même[2]. L'enseignement de l'Église est net : d'une part, les catholiques devront rigoureusement exclure les principes socialistes ; mais, comme il ne saurait suffire, dans les circonstances présentes, de combattre une erreur malfaisante à coups d'anathèmes,les catholiques ont l'impérieuse obligation d'entrer hardiment dans la mêlée sociale et d'organiser la cité du travail sur des bases qui, s'inspirant des principes de la morale surnaturelle, répondent néanmoins aux besoins des temps.

Un grave danger menace la société : le syndicalisme révolutionnaire et matérialiste. Le « soviet » qui se dissimule en réalité sous le nom de syndicat, deviendrait facilement, pour les meneurs sans scrupules, un moyen irrésistible d'imposer à l'État lui-même une adhésion sans réserve à toutes leurs revendications, politiques et sociales. N'est-on pas en droit de redouter tous les excès dès lors qu'il est certain que des syndicats affiliés à la C. G. T., ont pu, lors des dernières grèves, obéir aux suggestions

[1] Article paru dans l'*Univers* du 27 juillet 1919.

[2] S. S. Benoît XV a rappelé cet enseignement dans le discours prononcé à l'occasion du 25e anniversaire de l'Association ouvrière de S. Joachim.

venues de l'étranger ou tout au moins à des motifs qui n'ont rien de professionnel ? Danger grave pour la société civile ; plus grave peut-être encore pour la société religieuse. On ne peut nier, en effet, que, parmi les revendications actuelles du prolétariat, certaines ne soient raisonnables et fondées. La guerre a transformé les conditions de la vie et il convient d'adapter les lois du travail à ces conditions nouvelles. Nos amis, les ouvriers catholiques, sentent, comme les autres, le besoin d'améliorer leur situation. Le problème de la vie chère se pose à tous, sans exception. Et les syndicats révolutionnaires constituent, à l'heure présente, un péril d'autant plus sérieux qu'ils exercent fatalement sur nos amis une attraction puissante, en faisant miroiter à leurs yeux l'espoir d'une solution, peut-être moins équitable, mais plus prompte et plus facile.

Ce grave danger est doublé, si l'on va au fond des choses, d'une erreur plus grave encore. L'équilibre économique ne s'obtiendra pas si la force sociale du syndicalisme agit sans égard aux lois de la justice et de l'équité. Une force morale supérieure doit intervenir dans la réglementation des conflits sociaux. Cette force morale commande à l'argent aussi bien qu'au nombre. Elle réprime les abus du capital égoïste et impose aux riches le devoir de faire fructifier leur fortune de la manière la plus utile à l'intérêt général. Le dernier livre de M. G. Deherme [1] est instructif à cet égard. C'est un heureux présage

[1] *L'argent et la richesse*. Paris, 1919, Bernard Grasset. C'est aussi la thèse que, sous une forme différente, M. Henri De Man a récemment soutenue en Belgique, dans une série remarquable de six articles (parus dans *le Peuple*), consacrés à la revision critique des doctrines socialistes.

de constater que toute une école positiviste se lève, qui, à la lumière des seuls faits, aboutit à des conclusions se rapprochant singulièrement de la doctrine catholique. N'est-ce pas saint Thomas d'Aquin qui déclare, après Aristote, que « la bonne ordonnance des possessions est du plus grand secours pour la conservation de la cité ou de la nation ? » (Ia IIae, q. CV, a. 2, ad. 3). Mais, d'autre part, la force morale de la justice et de l'équité doit s'imposer à la force souvent aveugle du nombre, si l'on veut en réprimer les appétits déréglés et les mouvements désordonnés.

La création de syndicats purement et sincèrement professionnels introduirait à coup sûr un élément puissant de pacification. Je parle ici de syndicats représentant les intérêts, aussi bien du capitalisme que du prolétariat, car argent et travail sont des forces sociales également nécessaires. Tous ceux qui n'ont en vue que le bien commun de la société, qu'ils soient catholiques ou positivistes, aboutissent à cette même conclusion. Probus [1], Lysis ou M. Deherme ne parlent pas, sur ce point, autrement que Mgr Germain [2]. Mais la solution sera-t-elle suffisante, si l'on s'en tient à la fondation des syndicats professionnels ? Personne ne se fait illusion : « L'ordre économique dépend de la reconstitution du pouvoir spirituel qui seul peut former et diriger la réaction de tous sur chacun, soit pour comprimer les impulsions égoïstes, soit pour stimuler les affections sympathiques. La démocratie au temporel est une ignoble mystification. La démocratie sera une

[2] *La constitution syndicale de la France*, Paris, Grasset.

[3] Voir à la suite de cet article le résumé de la belle lettre de Mgr l'archevêque de Toulouse « sur la paix sociale par l'organisation chrétienne du travail ».

spiritualité ou ne sera pas ». C'est par ces paroles que M. Deherme clôt son livre. Mais que sera ce pouvoir spirituel ? Quelle autorité l'exercera ?

M. Ch. Maurras (*Action Française*, 17 juin 1919) a répondu à ces deux questions. La démocratie spirituelle sera la démocratie tempérée par d'autres forces. Face à l'argent, il faut restaurer « les puissances *légales* de sang, d'honneur, de religion, d'histoire, sur lesquelles l'État peut s'appuyer et dont il peut se servir pour mettre l'argent à la raison... La vieille France a connu cette autorité. La vieille France avait ses cours de justice et, pour les cas exceptionnels, ses chambres ardentes qui savaient faire rendre gorge aux accapareurs et châtier cette autre forme particulièrement odieuse de l'oppression... Les plus beaux remèdes économiques seront inopérants au fond, tant qu'un remède politique n'est point envisagé ». — On ne saurait qu'applaudir à des paroles si nobles et si sensées. Mais l'autorité politique elle-même est une force sociale et a besoin de la discipline d'une force morale supérieure. Plus qu'aux sujets, la vertu s'impose au prince et si un gouvernement ne se laisse pas conduire par le souci de la justice, il dégénère bien vite en tyrannie.

Aussi, tout en acceptant les solutions qui restaurent le droit professionnel et l'autorité nationale, les catholiques entendent remonter plus haut encore dans l'échelle des forces morales et aller jusqu'à Dieu. Parce que la question sociale est une question morale, elle est éminemment une question religieuse. M. Chaumet écrivait récemment dans *l'Avenir* : « Qu'on soit royaliste, radical, socialiste, catholique, protestant ou libre penseur, les problèmes économiques et sociaux ne se posent-ils

pas dans des termes identiques ? » — Non, répondrons-nous hardiment, sans crainte d'être taxé de parti-pris, de sectarisme, d'ambition ou de rancune de parti. Non, et cela, parce que notre religion, avec les espérances de la vie future, avec les vertus surnaturelles de la vie présente, apporte, dans la solution des conflits sociaux, un appoint de forces morales que les catholiques, moins que tous les autres, n'ont pas le droit de négliger : « La religion, dit avec raison M. Guiraud (*Croix*, 6 mai 1919), a une valeur non seulement individuelle, mais encore sociale ». Et voilà pourquoi, afin de commencer la restauration sociale par les organismes dont l'emploi immédiat s'impose, les syndicats ouverts aux ouvriers et aux patrons catholiques, *doivent* être des syndicats nettement confessionnels ou, tout au moins, des syndicats respectueux de la morale catholique.

En face de la marée montante des syndicats socialistes affiliés à la C. G. T., syndicats souvent inspirés par une idée révolutionnaire ou un intérêt politique et parfois vendus aux dirigeants de l'Internationale, c'est le devoir des catholiques de multiplier les syndicats libres, strictement professionnels, et dont l'action sera réglée par les forces morales supérieures. Ces forces, que MM. Deherme et Maurras discernent sous leur aspect extérieur et humain, nous, catholiques, nous prétendons en connaître l'intime et surnaturelle réalité. Elles s'appellent la Justice et la Charité, que le divin Crucifié apporta jadis avec la Paix, aux hommes de bonne volonté.

---

## III

### Organisation du Syndicalisme chrétien [1].

Mgr l'archevêque de Toulouse a publié en 1919 une belle lettre doctrinale « sur la paix sociale par l'organisation chrétienne du travail ». Après avoir rappelé la nécessité et l'opportunité de l'intervention de l'Eglise dans la question sociale qui est, au premier chef, une question morale ; après avoir formulé quels principes — la justice et la charité — assureront la paix sociale ; Mgr Germain parle de «l'organisation professionnelle garantie de la justice sociale ».

*Pie X veut que l'on fonde des* unions professionnelles ouvrières et patronales, en établissant entre elles un bon accord. *De toutes les organisations sociales, ces unions professionnelles lui paraissent* les plus opportunes et *il recommande* à nouveau et instamment de veiller *soigneusement à leur fondation et à leur marche...*

... *Dès* 1878, *l'Encyclique* Quod apostolici, Sur le Socialisme *recommandait l'association professionnelle. Léon XIII devançait ainsi de plusieurs années le législateur français qui attendit jusqu'en* 1884 *pour reconnaître aux Syndicats le droit d'exister. Il devançait les socialistes qui repoussèrent longtemps l'association professionnelle sous prétexte qu'elle détournerait les ouvriers de l'action politique. Pourquoi donc les catholiques français n'ont-ils pas écouté le Pape et pris les devants ? Ils compteraient peut-être en ce*

[1] Résumé et extrait de la lettre de Mgr Germain, archevêque de Toulouse.

*moment dans leurs syndicats ouvriers, au lieu de quelques soixante mille membres, ce demi-millon, sinon ce million de salariés que prétend grouper la Confédération générale du travail, union centrale du* syndicalisme socialiste.

L'association professionnelle est éminemment utile aux ouvriers pour organiser entre eux l'aide et l'assistance. Mais son but principal, c'est d'assurer le respect de la liberté et le respect de la justice dans le contrat de travail qui se forme entre patrons et ouvriers. L'association est aux mains des ouvriers une force : elle peut être une force mise au service du droit. Mais là n'est pas la conception chrétienne :

« *Dans la conception chrétienne de l'organisation coopérative, la fixation du salaire et des autres conditions du travail n'est pas l'œuvre unilatérale de l'association ouvrière usant de contrainte, mais le résultat d'une discussion paisible et d'*un accord volontaire entre ouvriers syndiqués et patrons syndiqués, *n'impliquant d'ailleurs aucune atteinte à l'autorité légitime de l'employeur...*

Cet accord volontaire, sera-t-il l'œuvre des syndicats mixtes ou des syndicats purement patronaux ou ouvriers ? Mgr Germain constate que, dans la grande industrie, le syndicat mixte n'a pas ordinairement réussi. Nous sommes, en fait, devant les syndicats ouvriers et les syndicats patronaux.

*Voici enfin, dans une profession quelconque, nos deux syndicats constitués ; d'un côté le syndicat patronal, de l'autre le syndicat ouvrier. Entre eux, vont-ils creuser un fossé ou dresser la barricade ? Non, pas de fossé, pas de barricade, mais un chemin*

*uni sur lequel on se rencontrera pour se serrer la main et causer des affaires communes : ainsi le veut notre conception de la corporation chrétienne. N'oublions pas, en effet, les paroles de Léon XIII déjà citées :* Les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se soutenir mutuellement dans un parfait équilibre ; elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre.

*Un parfait équilibre ? Le Pape parle-t-il d'un équilibre de forces ? Loin de lui cette pensée. Il parle d'un équilibre de droits et de devoirs. « Il faut, dit-il, que les droits et les devoirs des patrons soient parfaitement conciliés avec les droits et les devoirs des ouvriers. » Cette formule idéaliste et chrétienne nous élève infiniment au-dessus de la lutte brutale pour la vie, chère à l'économie libérale, et à la fratricide lutte des classes inventée par le socialisme.*

*Par quel procédé fera-t-on la synthèse harmonieuse de ces droits et de ces devoirs qui maintiendra l'union et la paix ? Léon XIII expose sa pensée : « Afin de parer aux réclamations éventuelles qui s'élèveraient de l'une ou de l'autre classe au sujet des droits lésés, il serait désirable que les statuts confient à des hommes prudents et intègres tirés de la corporation le soin de régler les litiges en qualité d'arbitres. » C'est d'une magistrature corporative dont Léon XIII demande la création. Ses vœux ont donné naissance à la* Commission mixte.

*On entend par commission mixte la réunion des délégués des deux classes se rencontrant pour régler les rapports mutuels. Si les délégués patronaux et ouvriers sont vraiment les hommes* prudents et intègres *que désigne Léon XIII, la Commission mixte sera l'organe pacificateur par excellence. En écartant avec persévérance toutes les causes de froissement, elle préviendra*

*les conflits. Son rôle premier sera de prévenir le mal.*

*En principe, la commission mixte intervient au moment où le patron et l'ouvrier sont libres vis-à-vis l'un de l'autre et en droits égaux, quand se discute le contrat d'embauchage. A ce moment, l'ouvrier n'attente pas au droit du patron en discutant par lui-même ou par ses mandataires du syndicat les termes de la convention. De ce que cette discussion n'avait plus lieu dans l'industrie moderne, on ne saurait conclure qu'elle est illégitime. Elle n'avait plus lieu parce qu'elle était devenue matériellement impossible. La restaurer au moyen d'une heureuse combinaison, c'est rétablir une pratique très légitime et excellente.*

*Pour la grande industrie, le contrat de travail n'est pas vraiment libre. Les conditions en sont fixées par l'employeur seul et pratiquement selon l'expression de l'Encyclique « imposées à l'ouvrier auquel il ne serait pas loisible de les refuser. » Or, il doit être libre comme tout autre contrat. Léon XIII ne manque pas de le rappeler à propos des devoirs de l'ouvrier : « L'ouvrier doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et conforme à l'équité. » Un débat contradictoire sur les conditions du travail assure la pleine liberté du contrat. Ce contrat débattu et réglé, comment ne serait-il pas conforme à l'équité ?*

*Les ouvriers sont grandement intéressés à la teneur de leur contrat de travail. Ce contrat engage en effet leur activité physique, intellectuelle, leur santé, leur temps, leur vie de famille, et parfois leur vie morale et religieuse. Ils ne peuvent être indifférents au salaire, à leur rémunération, au mode de paiement, à la durée du labeur, durée quotidienne et hebdomadaire, au travail de jour et de nuit, au repos dominical, à tout ce qui regarde l'hygiène, la sécurité, la moralité de l'atelier.*

*Il n'y a rien d'étrange à ce qu'ils veuillent s'entendre avec leur patron sur ces divers points, mais que ne pouvant entrer eux-mêmes en discussion, ils s'en remettent à leurs délégués ou mandataires...*

L'association professionnelle pourra régler les conditions de salaires non seulement pour les ouvriers déjà admis au travail, mais aussi pour ceux que le patron embauchera dans la suite. Ce sera le *Contrat collectif* de travail, « instrument de concorde, puisqu'il est un concordat réglant les rapports présentés et futurs, résolvant les difficultés pendantes et prévoyant la solution des difficultés à venir ».

« *Le contrat collectif, dit le prélat, permettrait de résoudre maintes questions délicates. Il résoudra, nous aimons à l'espérer, la question si épineuse, si controversée, si longtemps insoluble du salaire familial. De toute nécessité, il faut trouver une solution pratique, car, sous peine de disparaître bientôt, nous devons encourager et aider les familles nombreuses...*

*Entres autres solutions proposées, une apparaît, qui semble du meilleur aloi, mais elle n'est réalisable que par une entente collective dans la profession et dans la région industrielle. Nous voulons en indiquer les grandes lignes, telle qu'elle a été mise heureusement en pratique dans le sud-est de la France.*

*En vertu de l'accord intervenu, les ouvriers, qu'ils soient célibataires ou chefs de famille, reçoivent le salaire courant fixé par la commission mixte, mais en plus du salaire courant les chefs de famille reçoivent un supplément calculé d'après le nombre de leurs enfants. Ce sursalaire est puisé dans une caisse patronale où tous les patrons de la profession et de la région versent une somme calculée d'après le nombre de*

*leurs ouvriers. Grâce à cette combinaison, les ouvriers sont payés en proportion de leurs charges et le poids du salaire familial se répartit également sur tous les patrons. Aucun de ceux-ci, dès lors, n'a intérêt à repousser les ouvriers chargés de famille et à n'embaucher que des célibataires. D'autre part, aucun d'eux n'est mis, vis-à-vis de ses concurrents, en état d'infériorité économique du fait qu'il paie le salaire familial.* »

*Le bienfait suprême de la commission mixte sera la paix du travail, la paix sociale. Tout étant bien réglé dans les rapports des patrons et des ouvriers, réglé par le contrat collectif dans le plein accord des deux parties, les causes du conflit seront écartées* [1].

[1] On lira avec profit la brochure du P. du Passage (dans la collection *Studia pacis*, aux bureaux des *Etudes*) : l'*Avenir du syndicalisme*, où les mêmes idées sont développées avec l'autorité et l'art des nuances que sait apporter dans ses études sociales le distingué collaborateur des *Etudes*.

## IV

### A propos du prêt à intérêt.

Le P. Cathrein, *Philosophia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, th. LXVI, reconnaît au prêt un titre intrinsèque *secundum quid*, qui justifie l'intérêt. L'affirmation est digne de retenir l'attention du théologien catholique, car elle équivaut à la reconnaissance, dans l'état actuel des mœurs, d'une valeur productive de l'argent. Cette valeur c'est la valeur d'instrument de négoce et d'industrie. Voici comment l'auteur expose son point de vue, qui semble bien s'inspirer de la thèse esquissée par Cajetan (voir p. 151-152, *note*) :

« Pecunia inservit *ut instrumentum negotiationis et mercaturæ.* Nimirum absque pecunia negotiatio exerceri nequit, et quo majorem quis habet pecuniæ vim, eo majora lucra facere potest. Jam quamdiu status societatis is est, ut nonnisi illi, qui specialem aptitudinem et opportunitatem negotiandi habent vel magnam pecuniæ summam possident, pecunia lucrum facere possint, hoc lucrum potius ad fructus industriales referendum est ideoque ipsa pecunia de se frugifera vocari nequit. Quando autem mutato societatis statu quilibet non per accidens, sed ordinarie et ubique et sine peculiari difficultate per se vel per alios etiam minimam pecuniæ quantitatem ad ejusmodi negotia adhibere indeque lucrum percipere potest, præsertim societatem cum aliis ineundo, v. g. tradendo pecuniam societatibus actionum quæ vocantur, *pecunia ipsa naturam cujusdam rei frugiferae induit,* ideoque, qui ejus usum alteri ad tempus concedit, se pro

eodem tempore potestate lucrandi privat et hinc jus habet ad congruam remunerationem »; n. 497, p. 345. Cette valeur, que l'argent acquiert en raison, non d'une force productive qui lui serait inhérente, mais de l'usage que dans les conditions actuelles l'homme peut en faire, c'est ce que le P. Cathrein appelle le titre intrinsèque *secundum quid*. Dans le cas présent, c'est un *lucrum cessans*, mais non pas compris comme le comprenaient les anciens théologiens ; c'est un *lucrum cessans* inhérent au prêt même de l'argent.

V

## La revendication et l'organisation du salaire familial.

Théoriquement, tous les théologiens sont d'accord pour admettre la nécessité d'un salaire tel, que l'ouvrier puisse par lui subvenir, non seulement à ses besoin propres, mais encore à tous ceux de sa famille. Les divergences d'opinion ne commencent à se manifester que sur le point de savoir si l'employeur est tenu, en justice, à donner à l'employé le salaire familial. Le juste salaire, dont parle Léon XIII (voir p. 141-142), doit-il correspondre nécessairement et au nom de la justice commutative aux besoins de toute une famille ? Nous avons résolu en principe ce problème par la négative (voir p. 140). Ce n'est pas seulement la réponse autorisée du cardinal Zigliara (voir p. 142), qui nous invite à adopter cette solution, c'est encore la raison. Le salaire est fixé par la justice stricte selon la valeur du travail et non pas selon les charges du travailleur. Sans doute, il est infiniment regrettable que le salaire dû en justice ne puisse suffire, dans toutes les hypothèses possibles, à l'entretien du travailleur et de sa famille. Mais il n'y a là, même au point de vue de la nature, rien d'anormal. On dit que « la nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires et qu'en conséquence la justice exige que le salaire soit suffisant pour parer à tout ce qui est nécessaire ». La conséquence n'est pas contenue dans les prémisses. C'est, en effet, le cas de rappeler la belle formule de saint Thomas : « Les préceptes de la justice ne suffisent pas à conserver la paix et la

concorde entre les hommes ; il faut, de plus, faire régner entre eux l'amour. *La justice suffit aux hommes pour empêcher que l'un ne nuise à l'autre, mais elle ne peut faire qu'un individu reçoive d'autrui les secours dont il a besoin.* Il peut arriver, en effet que quelqu'un ait besoin du secours d'autrui, précisément dans les choses *où personne ne lui doit rien en justice...* » La nature, c'est ici non seulement la loi de la justice, mais encore la loi de la charité et de l'honnêteté : elle ne fait, certes, pas défaut. Mais cette exigence naturelle n'implique pas exclusivement le jeu des lois de la justice stricte. Le moyen terme adopté par quelques auteurs de substituer à la formule du salaire familial, sans limitation du nombre des membre de la famille, celle du salaire familial *nécessaire à l'entretien d'une famille moyenne* (*deux à six enfants* ; d'autres disent : *trois enfants*) est une manière d'adapter, par la fixité relative d'une telle évaluation, le salaire dit familial aux conditions de la justice stricte ; mais cette adaptation, toute de fait, ne résout pas la question de principe. Le principe reste douteux. Il y a entre théologiens une réelle divergence d'opinions relativement à l'obligation de justice stricte que comporterait le salaire familial : donc, on ne peut légitimement conclure que c'est une obligation de justice stricte, pour le patron, d'accorder le salaire familial. *Obligatio dubia, obligatio nulla.*

*
* *

Mais l'obligation de charité, d'honnêteté, subsiste en toute hypothèse. Vis-à-vis d'une telle obligation morale, l'ouvrier a-t-il le droit de formuler des exigences ? Notre réponse sur ce point est, sans

aucune hésitation, affirmative. Le tout est de s'entendre sur la signification du mot : *exigences*.

A propos du droit de grève, nous avons vu que la grève est légitime, *positis ponendis*, non seulement quand elle a pout but la réparation d'une injustice, mais encore quand elle se propose une amélioration légitime du sort de l'ouvrier. Quoi de plus légitime pour l'ouvrier que de désirer un salaire capable de le faire vivre, lui et sa famille, et de lui permettre d'économiser pour les jours mauvais ? « L'ouvrier qui percevra un salaire assez fort, dit Léon XIII, pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille suivra, s'il est sage, le conseil que semble lui donner la nature elle-même ; il s'appliquera à être parcimonieux et fera en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu... » (*Rerum novarum*, p. 57). Donc, si le salaire familial est une chose si conforme à la nature que l'ouvrier reste libre de ne louer son travail qu'à la condition d'être suffisamment rénuméré pour faire subsister lui-même et sa famille tout entière, nous pouvons conclure que l'ouvrier a le droit de formuler, à l'égard de son patron, certaines exigences pour obtenir un tel salaire. Il est de l'essence du *contrat* de travail que chacune des parties pose ses conditions. Libre à l'autre de ne les point accepter. Cette exigence de l'ouvrier ne comporte pas nécessairement un droit d'exigence à faire valoir, au besoin par la force des lois. C'est un simple fait, que légitiment les circonstances, sans que l'autorité de la société civile puisse le consacrer, par une légale intervention. C'est dans sa conscience seule que le patron ou le capitaliste devrait trouver le motif dernier d'accéder à la juste demande de l'ouvrier. Sa bienfaisance, encore que commandée

par la conscience et sollicitée par l'attitude des ouvriers, restera, en somme, libre et aussi spontanée que le comporte la situation.

* * *

Ce que l'ouvrier demande en « exigeant » le salaire familial sans recourir à une intervention légale, c'est plutôt l'organisation du salaire familial que ce salaire lui-même.

Il ne faut pas en effet se le dissimuler : exiger le salaire familial de telle sorte que chaque patron dût, à lui seul, supporter les conséquences financières de la rétribution supplémentaire accordée aux pères de familles employés chez lui, serait lui imposer en maintes circonstances, un fardeau insupportable et injuste. N'y aurait-il pas d'ailleurs, dans cette application brutale de la doctrine du salaire familiale, pour les patrons peu consciencieux, une incitation à réserver leur ouvrage et à des salaires (même supérieurs) aux célibataires et à laisser sans travail les chefs de famille nombreuse ? Aussi n'est-il jamais venu à l'esprit d'aucun sociologue catholique de demander la réalisation du salaire familial sous cette forme. La seule solution pratique, conforme aux lois de la justice non moins qu'à celles de la charité, c'est d'organiser le salaire familial *en fonction de l'association professionnelle* aussi bien des patrons que des ouvriers. « Le contrat collectif, dit excellemment Mgr Germain, permettrait de résoudre maintes questions délicates. Il résoudrait, nous aimons à l'espérer, la question si épineuse, si controversée, si longtemps insoluble, du salaire familial. De toute nécessité, il faut lui trouver une solution pratique, car, sous peine de disparaître bientôt.

nous devons encourager et aider les familles nombreuses... Entre autres solutions proposées, une apparaît, qui semble du meilleur aloi, mais elle n'est réalisable que *par une entente collective dans la profession et dans la région industrielle...* En vertu d'un accord intervenu, les ouvriers, qu'ils soient célibataires ou chefs de famille, reçoivent le salaire courant fixé par la commission mixte, mais en plus du salaire courant, les chefs de famille reçoivent un supplément calculé d'après le nombre des enfants. Ce *sursalaire* est puisé dans une caisse patronale *où tous* les patrons de la profession et de la région versent une somme *calculée d'après le nombre de leurs ouvriers.* Grâce à cette combinaison, *les ouvriers sont payés en proportion de leurs charges* et *le poids du salaire familial se répartit également sur tous les patrons.* Aucun de ceux-ci, dès lors, n'a intérêt à repousser les ouvriers chargés de famille et à n'embaucher que des célibataires. D'autre part, aucun d'eux n'est mis, vis-à-vis de ses concurrents, en état d'infériorité économique du fait qu'il paie le salaire familial » [1].

*
* *

L'État doit-il intervenir et aider positivement les patrons, pour leur permettre d'organiser plus facilement le salaire familial ? En principe, moins l'État se mêlera des organisations professionnelles et mieux iront les choses. Nous ne pouvons, sur ce point précis, que rappeler les principes rappelés

[1] Cette solution profondément équitable a été exposée et développée par M. Crétinon. *Le salaire familial, Nouveaux aspects de la question*, dans la *Chronique sociale de France.* L'auteur montre comment les faits, surtout depuis la guerre, nous ont orientés dans ce sens.

au cours de nos études. Léon XIII a formulé, à l'adresse de l'intervention de l'État dans le gouvernement des sociétés privées, de sages remarques qui s'imposent, et il ne convient pas d'abandonner facilement la voie qu'il a tracée. Nous prions le lecteur de se reporter à ce qui a été dit (pages 203-205), et d'appliquer les principes exposés à cet endroit à l'organisation du salaire familial en fonction de l'organisation professionnelle. Il ne manque pas d'ailleurs d'excellentes raisons pour justifier, en raison des circonstances critiques actuelles, et même d'une façon absolue, l'intervention de l'État en pareille matière (voir pp. 210-211). La question des familles nombreuses est déjà, en soi, une question qui déborde le cadre relativement restreint des intérêts particuliers ; à l'heure actuelle, elle se complique, d'une façon singulièrement angoissante, du problème de l'avenir même de la nation. Quoi qu'il en soit, l'intervention de l'État, même en de semblables conjonctures, devra respecter les droits de chacun et s'envelopper de toute la prudence et de tout le tact nécessaires.

---

# TABLES

## I

## TABLE DES MATIÈRES

APPENDICE : **Quelques questions d'actualité**

## TABLE DES NOMS PROPRES CITÉS


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 03 01 17 10 6